IRÉNIKON

Tome XXXIV 2me trimestre 1961

Éditorial

La Troisième Assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises qui aura lieu en novembre-décembre à New Delhi et au cours de laquelle le Conseil des Missions sera intégré dans le Conseil œcuménique, sera vraisemblablement aussi marquée par un autre événement : l'entrée dans le Conseil œcuménique, de l'Église patriarcale de Moscou. En effet, les pourparlers en cours à ce sujet depuis plusieurs années viennent d'aboutir : le 27 avril, l'annonce a été faite à la presse par la voix officielle du Conseil, simultanément à Genève et en Amérique, que Sa Sainteté le patriarche Alexis, patriarche de Moscou et de toutes les Russies, en avait fait la demande ferme la semaine précédente. La décision à prendre à l'égard de cette candidature sera examinée à New Delhi, mais les commentaires autorisés considèrent que cette demande sera agréée.

Certains ont pensé que cette démarche avait été hâtée en raison de l'annonce du concile, et surtout de la création du Secrétariat pour l'Unité par le Saint-Siège. L'accession du patriarcat de Moscou au Conseil œcuménique a certainement été désirée et encouragée par les dirigeants du Conseil, qui se sont rendus en Russie en 1959 en vue d'appuyer leur invitation plusieurs fois répétée. Nombreux sont ceux qui y voient un contrepoids à la tendance américaine au sein même du Conseil et souhaitent une représentation orthodoxe plus importante. Mais il se peut aussi que le nouvel intérêt porté par Rome au problème de l'Unité en général, comme cela s'est manifesté à l'occasion du concile, ait contribué à encourager l'Église russe à sortir de l'isolationnisme dont elle doit intérieurement souffrir, ce dont le voyage en Orient du patriarche Alexis a déjà été un signe manifeste.

On aurait tort, pensons-nous, d'identifier avec les sentiments profonds du patriarche les paroles défavorables à l'égard de l'Église catholique prononcées dans l'ambiance du régime et dans l'entourage du prélat, telles qu'il nous est arrivé d'en entendre au cours de ces derniers temps. On assure du reste que les dirigeants du Conseil, fréquemment en contact avec les œcuménistes de notre Église, spécialement depuis la constitution du Secrétariat, ont tenu à ne laisser planer aucune équivoque sur leur attitude à l'égard de l'Église de Rome en suite de la demande du patriarcat de Moscou, en laissant entendre que celui-ci ne trouvera pas, au sein du Conseil comme tel, d'écho à ces paroles.

Il reste que, dans l'incidence œcuménique générale, l'entrée de l'Église de Moscou dans le Conseil œcuménique est un événement d'importance majeure, qui pourrait peut-être introduire par la force des choses de nouvelles préoccupations dans le Conseil, mais qui d'autre part a certainement aussi des avantages, le renforcement numérique du monde orthodoxe devant nécessairement apporter au Conseil une plus value des éléments traditionnels de la doctrine de l'Église. Tout compte fait, les catholiques ont à se réjouir de cet événement.

Interrogé récemment par M. C. Nelson, correspondant particulier du service de presse américain « Religious News Service », *le cardinal Bea, tout en reconnaissant qu'il était encore trop tôt pour prévoir les réactions de l'Église catholique à la candidature présentée par l'Église orthodoxe russe au Conseil œcuménique, a ajouté qu'il n'y avait aucune raison d'adopter une attitude négative. D'autre part, il n'a pas paru mettre en question les motifs authentiquement religieux de la démarche du patriarche Alexis envers le Conseil œcuménique* (SŒPI, 2 juin 1960, p. 2).

L'Évêque dans la tradition orientale

Depuis l'annonce du concile, on entend fréquemment dire, du côté orthodoxe, que ce qui tient divisées entre elles l'Église catholique et les Églises orientales, c'est surtout et au fond une conception différente — ou du moins un fonctionnement différent — de la charge épiscopale chez les uns et chez les autres. Rappelons ce qu'écrivait récemment à ce sujet un théologien russe, le R. P. Jean Meyendorff : « Entre Rome et l'Orthodoxie, tout dialogue futur devra nécessairement porter sur le rôle encore laissé dans l'ecclésiologie romaine à l'Église locale et à l'épiscopat : le pape étant le juge final en matière doctrinale et excerçant d'autre part sa juridiction 'immédiate' sur tous les catholiques, les évêques sont-ils autre chose que ses délégués locaux ? Malgré l'énorme obstacle créé par le Concile du Vatican à toute compréhension mutuelle, un espoir apparaît aujourd'hui qu'un complément, sur ce point, sera apporté aux décisions de 1870. Les orthodoxes, de leur côté, devront se pencher plus sérieusement qu'ils l'ont fait jusqu'à présent, sur les formes que pourrait et devrait prendre le témoignage *commun* des Églises locales et, plus précisément, sur le rôle que joue dans ce témoignage, l'évêque *primus inter pares*. Une trop longue et commune tradition biblique et patristique unit toujours l'Orient et l'Occident pour qu'un dialogue ne soit pas possible sur ce point comme sur d'autres » [1]. Mgr l'évêque Cassien, dans le sermon qu'il a prononcé le 7 février dernier à l'occasion de la Prière universelle pour l'Unité chrétienne, en la chapelle de l'Institut théologique orthodoxe de St-Serge à Paris, a également relevé l'importance primordiale de cette question [2].

1. Cfr Jean Meyendorff, *L'Église orthodoxe, hier et aujourd'hui*, Paris, 1960, p. 184.
2. Cfr plus loin dans ce fascicule (Notes et Documents), p. 232.

Sans doute y-a-t-il ici un risque de trop simplifier le problème. Comme on le dit souvent, en Occident, la notion juridique de l'évêque en tant que préposé à une certaine partie de l'Église universelle a depuis longtemps prévalu, tandis que l'Orient semble avoir gardé davantage le sens de la nature spirituelle et sacramentelle de la fonction épiscopale, donnée à l'évêque par l'acte même de la consécration. Quoi qu'il en soit, si un dialogue et une rencontre plus profonde dans ce domaine entre l'Orient et l'Occident s'imposent aujourd'hui plus que jamais, cela est rendu d'autant plus possible que la théologie catholique elle-même oriente ses recherches plus qu'autrefois vers tout ce qui est du ressort de la vie proprement sacramentelle, c'est-à-dire appartenant spécifiquement à l'économie théandrique de l'Église.

* * *

Lorsqu'on interroge un théologien orthodoxe sur la signification de l'épiscopat, on peut présumer qu'il se réfèrera en particulier à deux Pères de l'Église : saint Ignace d'Antioche et saint Cyprien de Carthage. Dans un court article sur l'évêque et la communauté des fidèles dans l'Église orthodoxe [1], le R. P. Meyendorff cite dès le début la lettre de saint Ignace aux Magnésiens, chap. 6, où est exprimée la pensée que l'union des fidèles avec leur évêque est comme une initiation à l'union incorruptible avec Dieu, et « type » de la vie éternelle. Il est suffisamment connu que, dans la pensée ignatienne sur les fonctions ecclésiastiques en général et sur la fonction épiscopale en particulier, il ne s'agit pas seulement de droit canon, — bien que l'évêque d'Antioche réclame une situation juridique nette et sans équivoque dans les communautés chrétiennes — mais d'une conception foncièrement mystique et théologique. Il y a là une *théologie* de l'épiscopat, où il faut surtout remarquer comme significatif que saint Ignace voit dans l'évêque l'image, le *typos* du Père de Jésus-Christ : ὄντα τύπον τοῦ πατρός (*Trall.* III, 1). L'idée revient à plusieurs endroits de sa correspondance. Le Père de Jésus-Christ est pour lui « l'évêque de tous » (*Magn.* III,

1. Cfr *L'Évêque et son Église*, dans *Les Cahiers de la Pierre-qui-vire*, 1955, p. 94.

1), ou « l'évêque invisible » (*Id.* III, 2). L'évêque seul se trouve dans cette relation typologique par rapport au Père, tandis que les prêtres, comme « presbyterium » — donc en commun — sont à l'image du collège des apôtres. La relation de la communauté par rapport à l'évêque doit correspondre à celle qui unit le Christ au Père : « Suivez tous l'évêque comme Jésus-Christ suit son Père » (*Smyrn.* VIII, 1 ; *Magn.* VII, 1) ; « Je vous en conjure, ayez à cœur de faire toutes choses dans une divine concorde, sous la présidence de l'évêque qui tient la place de Dieu » (*Magn.* VI, 1).

Sans doute trouvera-t-on aussi chez saint Ignace des énoncés où l'évêque est dit représenter non pas le Père, mais Jésus-Christ. Cependant l'expression si caractéristique de « l'évêque, *type* du Père » ne se retrouve nulle part muée en « évêque, type de Jésus Christ ». L'évêque seul est *typos* du Père, tandis qu'aussi bien l'évêque que les prêtres et mêmes les diacres tiennent la place du Christ (*Trall.* II, III). La *Didascalie des Apôtres* (IIIe siècle) dit également : « l'évêque vous préside à l'image *(typos)* de Dieu » (26,4), et un texte orthodoxe plus récent, la *Confession de Dosithée* (1672), dit : « Ce que Dieu est dans le ciel pour l'Église des premiers nés, cela même, chaque évêque l'est dans l'Église locale » [1].

* * *

L'économie trinitaire dans l'œuvre du salut — *a Patre per Filium in Spiritu sancto* — semble avoir été parfois moins présente à la conscience religieuse de l'Occident. A ce propos, le théologien Joseph Pascher a fait remarquer, justement en relation avec la conception de l'évêque chez Ignace, que pour la chrétienté latine il est devenu plus familier de voir l'évêque dans le rôle du Christ, au point de perdre trop de vue la relation de celui-ci au Père : « Qui me voit, voit le Père », ce qui a même parfois mené à des contresens dans les textes liturgiques [2]. L'ancienne

1. Pour ce dernier texte, cfr. *ibid.* p. 95.

2. Cfr Joseph PASCHER, *Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik*, dans *Episcopus, Studien über das Bischofsamt*, Ratisbonne, 1949, p. 292, où l'auteur donne comme exemple la collecte de la messe latine au jour de l'octave des SS. Pierre et Paul, qui disait originellement du Père, et non du Fils, qu'il « a redressé par sa droite Pierre marchant sur l'eau, afin qu'il ne se noie pas ». La « droite » signifie ici le Fils.

Église avait sur cette économie une vision très riche, et encore maintenant la liturgie d'Orient la transmet aux croyants sans en diminuer la portée proprement théologique.

L'intérieur même du lieu où se déroule le culte en constitue une expression et un rappel. En conformité avec le symbolisme de l'Apocalypse de saint Jean, il y a dans le fond de l'abside centrale d'une église byzantine, lieu qui symbolise la gloire divine, le Trône comme centre de tout le temple. Seul l'évêque peut s'y asseoir. Devant le Trône, et libre au centre du sanctuaire, se trouve l'Autel, c'est-à-dire la place de l'Agneau. Or, tout est *orienté* vers « Celui qui siège » *(Apoc.* 4, 3*)* dont Jean ne donne qu'une vision de lumière, en se gardant de le décrire sous une forme humaine. Cet ensemble exprime bien comment, dans sa liturgie, l'Église célèbre notre retour au Père dans le Christ. Car le Fils est devenu pour l'homme un chemin, le chemin de retour, et non un point d'arrêt. C'est pourquoi l'Orient qui est très attaché à cet aspect de l'économie rédemptrice, comprend difficilement les développements qu'a pris en Occident le culte du Saint Sacrement, qui lui donne l'impression d'arrêter ce mouvement, cette *dynamis* du retour. Celle-ci se déploie pleinement dans le mystère de la célébration eucharistique, où le chrétien est par excellence ramené et rendu au Père. Aussi bien, dans la conception orientale, la célébration « face au peuple » ne serait-t-elle pas facilement admise. On aurait l'impression de « tourner le dos » au Père et de faire du peuple le centre. Tout en y reconnaissant une certaine justification psychologique et pédagogique en plusieurs circonstances, cela semblera théologiquement beaucoup moins profond et authentique. Le repas eucharistique est un repas *sacrificiel* qui, en unissant l'homme par excellence au Christ Sauveur, l'oriente dans la seule bonne direction, qui le mène loin de lui-même, au delà du cercle clos de sa vie terrestre, et le restitue à son Créateur.

En voyant le Christ, on voit le Père. C'est dans ce sens que l'évêque peut être appelé également type du Christ, comme on le lit non pas chez saint Ignace mais chez d'autres auteurs ecclésiastiques orientaux. Lorsque Syméon de Thessalonique décrit l'intérieur d'une église, il dit : « Le temple, en tant que demeure de Dieu, représente l'univers entier ; car Dieu est partout et au-dessus de tout... Le très saint sanctuaire est à l'image des lieux

célestes et supérieurs où on dit qu'est le Trône du Dieu immortel et le lieu de son repos » (Il s'agit donc de la « doxa » de l'abside avec le siège épiscopal). Syméon se réfère ensuite à l'entrée de l'évêque, au moment où il sort du milieu du peuple et pénètre dans ce « saint des saints » : « Le sanctuaire très saint reçoit le grand prêtre qui est le type de l'Homme-Dieu Jésus et en possession de sa puissance » [1]. Les trois prières de la consécration épiscopale byzantine expriment bien que l'évêque est ainsi avant tout le liturge, en qui, comme tel, se rassemble toute la vie de la communauté, dans le sens de l'idée ignatienne, que là où est l'évêque, là aussi est l'Église (*Smyrn.* VIII, 2). « Seigneur notre Dieu — dit-on dans la seconde de ces prières, — parce qu'il est impossible à l'homme de supporter la nature divine, vous avez établi des maîtres ayant les mêmes faiblesses que nous, pour occuper votre Trône et vous offrir une victime et une offrande pour le peuple » [2]. On demande ensuite que Dieu fasse du nouvel élu un vrai pasteur, prêt à donner sa vie pour ses brebis, un flambeau dans le monde. Après le *sakkos* — ancien habit d'apparat impérial, qui chez l'évêque symbolise la splendeur divine —, on lui impose l'*omophorion*, signifiant l'incarnation et rappelant la brebis perdue que le bon pasteur ramène à la maison paternelle. Quand le diacre l'impose, il dit : « O Christ, ayant pris sur vos épaules la nature égarée, vous êtes monté et l'avez conduite à Dieu, le Père ».

Ainsi donc, l'évêque représente Dieu devant l'Église *et* l'Église devant Dieu. De ces deux relations dans la fonction épiscopale, la première — représenter Dieu devant l'Église — semble être spécifiquement propre à l'évêque en tant qu'il est « *τύπος τοῦ πατρός* », tandis qu'à la seconde — représenter l'Église devant Dieu — l'évêque peut faire participer d'autres, à différents degrés, à savoir les ministres du « second ordre » dans le sacerdoce, qui, avec l'évêque, selon saint Ignace, sont à l'image du Christ et des apôtres.

La paternité appartenant proprement à la fonction épiscopale et qui ne peut être partagée en propre comme telle avec les

1. P.G. 155, 337-40.
2. Cfr F. MERCENIER, *La Prière des Églises de rite byzantin*, I, 2e éd., Chevetogne, 1947, p. 388.

prêtres et les diacres, fonde aussi l'égalité essentielle entre tous les évêques, égalité que l'Orient avec une insistance et une constance impressionnantes ne cesse de proclamer et de rappeler.

* * *

Quant à l'Occident, il n'est pas nécessaire de remonter jusqu'au temps de Cyprien pour y retrouver les mêmes accents. Il sera utile de rappeler ici le conflit entre le pape Grégoire le Grand († 604) et le patriarche Jean le Jeûneur de Constantinople, au sujet de l'attribution du terme 'œcuménique' qu'à cette époque les patriarches de Byzance commençaient à affectionner particulièrement. La manière dont on se représente généralement ce conflit aujourd'hui constitue un curieux exemple d'interprétation anachronique de certains événements du passé. De la correspondance de saint Grégoire, il ressort très clairement que le pape n'avait pas alors simplement à cœur de défendre les prérogatives de l'Église de Rome [1]. Jean le Jeûneur admettait ces prérogatives, mais il se peut que le saint ascète ne voyait pas sans certaines appréhensions se développer le prestige religieux et politique du siège romain d'alors, et qu'il le jugeait opportun de mettre un peu plus en relief qu'on ne l'avait fait en d'autres occasions le titre d'œcuménique, qu'il n'était pas le premier à employer. Ce titre exprimait alors les responsabilités propres des patriarches byzantins dans la partie orientale de l'empire[2]. Et le pape Grégoire lui-même ne dit nulle part qu'il voyait là la moindre atteinte aux privilèges de l'Église romaine. Ce qu'il dit et redit sans cesse, c'est qu'il ne veut pas rompre avec Constantinople en raison de ce conflit, parce qu'aucune vérité dogmatique n'était en discussion et qu'il ne s'agissait pas de l'unité de la foi.

1. Cfr Siméon VAILHÉ, *Saint Grégoire le Grand et le titre de Patriarche œcuménique*, dans *Échos d'Orient* 1908, p. 170 : « Saint Grégoire n'aurait-il pas protesté pour sauvegarder la primauté de l'Église romaine ? Je ne le crois pas, bien qu'on l'affirme communément, et je n'ai rien vu dans la nombreuse correspondance de ce Pape qui puisse motiver une pareille interprétation ».

2. Sur le sens primitif restreint de cette titulature, voir aussi une note d'H. GRÉGOIRE, dans *Byzantion*, VIII (1933), p. 570.

Si saint Grégoire repoussait avec tant d'insistance et de vigueur ce qu'il considérait comme une dangereuse usurpation, c'est qu'il était très profondément convaincu de l'égalité de tous les évêques et qu'il tenait à la défendre contre toute fausse attribution d'autorité et d'honneur. Personne parmi les évêques n'a le droit de s'appeler universel ou œcuménique, dit-il, parce que tous les évêques sont égaux ayant la même puissance d'ordre, et parce que si l'un d'eux s'intitule universel, les autres n'ont plus de raison d'être. « Par cette prétention téméraire, dit-il, on trouble la paix de toute l'Église » [1]. Il ne conçoit pas que parmi les évêques, qui sont des « pères », il y en ait un qui soit le père commun ou « général » [2]. Cet adjectif est une cause de scission dans l'Église et de grand scandale pour tous les frères [3]. Quoiqu'à saint Pierre ait été confiée la sollicitude de toute l'Église, on ne l'appelle pas « apôtre universel ». Comment est-il possible alors qu'on se nomme « évêque universel » ? [4] S'il y a un qui est universel, écrit-il à

1. « Hac praesumptione temeraria pax totius turbatur Ecclesia » P. L. 77, 739A ; « Tota turbatur Ecclesia, quia piae leges, quia venerandae synodi, quia ipsa etiam Domini nostri Jesu Christi mandata superbi atque pompatici cujusdam sermonis inventione turbantur » *Ibid.*, 745B.

2. « Quid ergo, frater charissime, in illo terribili examine venientis judicii dicturus es, qui non solum pater, sed etiam generalis pater in mundo vocari appetis ? » *Ibid.*, 742C. — Notons ici qu'au début du VI[e] siècle on trouve parfois l'expression *pater patrum*, alors applicable à tout évêque ayant des suffragants, cfr. P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, Paris, 1938, p. 263.

3. « Ecce ex hoc nefando elationis vocabulo Ecclesia scinditur, fratrum omnium corda ad scandalum provocantur. » *Ibid.*

4. *Ibid.* 745C, 746A. « Absit a cordibus christianis nomen istud blasphemiae, in quo omnium sacerdotum honor adimitur, dum ab uno sibi dementer arrogatur » 746C. — Voici ce que porte l'*Index rerum et sententiarum* du t. III de l'édition des Mauristes de S. Grégoire au mot « universalis » (Cfr. P. L. 77, 1587) : « Universalis episcopi nomen dicitur a Gregorio, erroris nomen, 742. Stultum ac superbum vocabulum, *ibid.* Perversum vocabulum, 742, 743. Nefandum vocabulum, 745, 850. Scelestum vocabulum, 747. Nomen blasphemiae in quo omnium sacerdotum honor adimitur, 749, 771. Verbum superbiae, per quod grave scandalum in ecclesiis generatur, 878. Hoc vocabulo universam Ecclesiae fidem corrumpi dicit. 873 ». — Que dire, devant cette litanie, du titre imposé à l'article liminaire des *Études*, lors de l'élection de Jean XXIII : « Jean XXIII, évêque universel », où on lisait entre autres cette phrase : « C'est, depuis le XIII[e] siècle, une vocation des grands Ordres religieux, plus étroitement rattachés que quiconque à la Hiérarchie en son centre romain, de représenter l'universalité de l'Église en son Pasteur universel, devant

Eusèbe de Thessalonique et à d'autres évêques grecs, il faut en conclure que vous autres, vous n'êtes pas des évêques [1]. En d'autres endroits de ses lettres, il s'élève plus violemment encore. C'est là vraiment un mot que « le premier apostat » a inventé [2]. Celui qui en use est un précurseur de l'Antéchrist [3].

Au concile de Chalcédoine il y aurait eu, selon Grégoire, une offre du titre d'œcuménique aux occupants du siège de Rome, mais nul de ses prédécesseurs ne voulut adopter ce « vocable profane », car s'il y en avait un qui se fut appelé patriarche universel, le nom de patriarche n'aurait plus eu de sens pour les autres [4]. Tous sont membres, unis à une seule Tête, le Christ. Mais on essaie de subjuguer des membres du Christ par la vanité de ce « mot pompeux » [5]. Si on laisse faire, l'honneur de tous les patriarches sera dénié, *honor patriarcharum omnium negatur* [6]. Par tout cela, « toutes les entrailles de l'Église sont en trouble » [7]. A Athanase d'Antioche, Grégoire écrit : « Tu ne dois pas dire que

les particularismes locaux et la dispersion des cellules ecclésiales » (*Études*, déc. 1958, p. 289). Une telle remarque ne semble pas être étrangère à l'inspiration de l'article publié récemment par le P. R. Rouquette, *La préparation du concile* dans *Le Messager du Cœur de Jésus* de février 1961, p. 49 sv. où on lit, au sujet d'éventuels « légats apostoliques permanents » dans les différentes régions ou pays : « La création de tels légats permanents permettrait de résoudre le problème de l'exemption des Ordres et congrégations de religieux et de religieuses » (p. 55).

1. « Sicut omnipotentis Dei ministros decet integrum se ab hujusmodi venenata infectione custodiat, et callido insidiatori in se locum non prabeat, quoniam hoc in totius Ecclesiae injuriam ac discissionem, et sicut diximus, in omnium vestrum despectum fit. Nam si unus, ut putat, universalis est, restat ut vos episcopi non sitis ». P. L. 77, 1004D, 1005A.

2. *Ibid.*, 883A.

3. « Ego autem fidenter dico quia quisquis se universalem sacerdotem vocat, vel vocari desiderat, in elatione sua Antichristum praecurrit, quia superbiendo se caeteris praeponit ». *Ibid.* 891D.

4. « Nullus sibi hoc temerarium nomen arripuit, ne si sibi in pontificatus gradu gloriam singularitatis arriperet, hanc omnibus fratribus denegasse videretur », *Ibid.* 740C. « Si unus patriarcha universalis dicitur, patriarcharum nomen caeteris derogatur. Sed absit hoc, absit a christiani mente ». *Ibid.* 771C.

5. « Ita ut universa sibi tentet ascribere, et omnia quae soli uni capiti cohaerent, videlicet Christo, per elationem pompatici sermonis ejusdem Christi sibi studeat membra subjugare ». *Ibid.* 773C.

6. « Si enim hoc dici licenter permittitur, honor patriarcharum omnium negatur ». *Ibid.*, 774A.

7. « Tota universalis Ecclesiae viscera pertubantur ». *Ibid.*, 771B.

cela n'a aucune importance, car si nous l'admettons, nous corrompons la foi de toute l'Église »[1]. Lorsque, dans une missive, Euloge, pape d'Alexandrie, donne au pape de Rome le qualificatif d'universel, Grégoire proteste : qu'il ne recommence plus, dit-il, car on soustrait ainsi à l'un ce qu'on confère plus que de raison à l'autre : « Je ne le considère pas comme un honneur, si je dois constater que par là mes frères perdent le leur... Mon honneur est la ferme solidarité de mes frères. C'est alors que je suis vraiment honoré, quand à aucun n'est refusé l'honneur qui lui est dû. Car, ajoute-t-il, si votre Sainteté m'appelle pape universel, elle rejette pour elle cette note d'universalité qu'elle m'attribue. Mais pas question de cela ! Qu'on n'entende plus de ces paroles qui gonflent la vanité et blessent la charité »[2].

* * *

On ne trouve donc pas chez saint Grégoire d'« ecclésiologie universelle », au sens où le voudraient certains théologiens orthodoxes contemporains qui opposent la conception occidentale de l'Église à une « ecclésiologie eucharistique », laquelle tiendrait davantage compte de la catholicité de chaque Église locale unie autour de son évêque et serait celle de la tradition orientale. Il est assez paradoxal de rencontrer cette idée exprimée avec tant de force et de clarté sous la plume d'un des plus grands papes romains de l'histoire, en conflit avec un patriarche de Byzance qu'il accuse d'être en défaut justement sur ce point.

1. « Vos tamen eamdem causam nullam esse dicere non debetis, quia si hanc aequanimiter portamus, universae Ecclesiae fidem corrumpimus ». *Ibid.*, 883A. — De ce point de vue, Grégoire prévoit quand même un danger pour l'unité de la foi !

2. « Vobis substrahitur quod alteri plus quam ratio exigit praebetur. Nec honorem esse deputo, in quo fratres meos honorem suum perdere cognosco. Meus namque honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tunc ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur ». (Il est heureux que ces trois dernières sentences soient citées dans le décret dogmatique de 1870, bien qu'elles se trouvent là assez isolées de leur propre contexte). « Si enim universalem me papam vestra sanctitas dicit, negat se hoc esse quod me fatetur universum ». (Sans en changer l'idée, on pourrait aussi faire de l'« universum » le sujet de la seconde partie de cette phrase). « Sed absit hoc. Recedant verba quae vanitatem inflant, et charitatem vulnerant ». *Ibid.*, 933C.

Du reste, il ne faut pas se faire trop d'illusion sur le sort de l'« ecclésiologie eucharistique » en Orient même, en particulier à cette époque. Les rapports de l'évêque avec son Église avaient été grandement altérés depuis le IVe siècle [1]. Une fois élu par son peuple et consacré par ses confrères dans l'épiscopat, l'évêque anténicéen était « l'homme » de son Église, responsable pour elle et devant elle, et lié à elle sans mutation possible. A l'exception de quelques grands centres, où la subdivision de l'assemblée liturgique unique était devenue inévitable dès le IIe siècle, l'eucharistie unique et corporative de toute l'Église locale, présidée par l'évêque assisté de son clergé, était encore la règle générale au début du IVe. L'évêque était ainsi effectivement le pasteur et docteur de tout le troupeau des fidèles, qui tous étaient nés spirituellement aux fonts baptismaux en sa présence [2]. Il y avait des réunions d'évêques, mais c'étaient des assemblées consultatives plutôt que des organes constitués, pourvus de pouvoirs dépassant les décisions locales.

Le tournant historique constantinien entraîna pour l'Église d'importantes modifications dans son mode de vie. S'adaptant aux circonstances d'un monde nouveau qui s'imposait par son unité politique et religieuse, l'Église ne pouvait plus se contenter de l'action sporadique et dispersée d'une multitude d'Églises locales. L'État devenait le modèle de sa propre organisation. Nous savons que cet État disposait d'« une machine administrative unique en son genre » [3]. Un rouage permanent au dessus de l'Église locale s'établit ainsi avec une puissance grandissante ; le « concile œcuménique », création impériale, en fut une des pièces majeures. Au reste, il y avait de fréquents synodes épiscopaux. L'évêque anténicéen, dans ses décisions, se savait lié au conseil de ses presbytres, aux vœux de son peuple et à la

1. Cfr pour ceci et pour ce qui suit Gregory Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel, 1955, 3e partie : *Les changements administratifs du quatrième siècle*.

2. Rappelons ici la *Didascalie* : « Il (l'évêque) est après Dieu votre père qui vous engendre par l'eau — *episcopus in typum Dei praesidet vobis* » (XXVI, 4) « Existimate ergo episcopum os Dei » (XXVIII 9). « Qui praeest tamquam in omnipotentis gloriam » XXVIII, 3).

3. Georges Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, Paris, 1956, p. 59.

tradition de son Église. Mais, de source et de centre de la vie spirituelle d'une communauté locale qu'il était, le voici devenu désormais le représentant local d'une organisation omniprésente de gouvernement, et il est fort probable, comme l'a remarqué Gregory Dix, que la plupart des évêques ont fait bon accueil à ce nouveau système qui les libérait de la nécessité de gouverner avec la participation de leur communauté. Et cela a pu se produire facilement, dès lors que le « système » tendit à dépersonnaliser les rapports entre l'évêque et ses ouailles.

Le relâchement des liens rattachant les évêques à leurs Églises se manifeste à cette époque par un phénomène tout nouveau, et même inouï du point de vue de la tradition : la pratique des transferts de sièges épiscopaux, « ce qui était encore aux yeux de la plupart des fidèles, comme pour le Concile de Nicée (canon 16), un péché, mais se développa néanmoins rapidement en Orient ». On sait que jusqu'en ces derniers temps ce fut un point faible dans des pays comme la Grèce ou la Russie. En Occident, les changements de siège furent rares jusqu'au XIe siècle. En général il semble vrai que les règles anciennes, visant à sauvegarder la structure propre de l'Église locale, furent maintenues plus longtemps en Occident qu'en Orient, et, dans l'Église de Rome en particulier, plus longtemps que dans toute autre Église locale. Ainsi en fut-il pour ce qui concerne l'interdiction générale des transferts de tous ceux qui avaient reçu un ordre sacré. A ce propos G. Dix cite précisément une déclaration de saint Grégoire le Grand [1], qui n'étonnera plus après les quelques textes cités ci-dessus.

* * *

La dissolution de l'ancien « presbytérat », vrai organe collégial de l'Esprit autour de l'évêque, en un corps d'individus emportant chacun avec soi la possession et l'exercice des ordres sacrés partout où ils se rendent, constitue un symptôme particulièrement significatif de la dislocation générale de l'ancienne structure locale, et de la transformation d'une ecclésiologie

1. « Quisquis semel in hac ecclesia ordinem sacrum acceperit, egrediendi ex ea licentiam non habet ». P. L. 77, 762C.

eucharistique en ecclésiologie universelle. Pour concrétiser à quelles étranges anomalies celle-ci peut conduire, citons cette phrase que nous avons lue récemment à propos du Congrès eucharistique de Munich : « La manière dont dans les églises paroissiales de la ville des milliers de prêtres bâclaient en série, dans tous les coins, leur messe quotidienne *(herunterzelebrierten)*, constituait pour nombre de gens un vrai scandale » [1]. Il va de soi qu'une telle pratique sacerdotale est une violation de ce que la fonction épiscopale implique d'essentiel. L'Église d'Orient a su, malgré tout, mieux garder certaines valeurs primordiales dans ce domaine, notamment le caractère d'unité du sacrifice eucharistique, exprimé entre autres par l'unique autel, sur lequel on ne célèbre qu'une fois par jour ; par l'absence, à quelques cas spéciaux près, de la messe basse et privée, et par la possibilité de la concélébration. Cette dernière est surtout un rappel de la concélébration avec l'évêque ; aussi la « place haute », derrière l'autel, reste inoccupée en l'absence de l'évêque et les concélébrants se mettent à droite et à gauche du trône vide. De plus, l'Église orientale a encore conservé intact le rôle liturgique des diacres (des vrais), fait qui n'est pas sans importance. L'atrophie du diaconat en Occident montre également comment s'est perdue l'idée que chaque Église locale est un tout organique, avec ses différentes « fonctions » non interchangeables. Dans l'ancienne Église chaque ordre avait sa place bien déterminée dans l'ensemble de la communauté. On considérait tout naturellement qu'un diacre, qui devenait prêtre, cessait d'être diacre et entrait dans une nouvelle « fonction », avec de nouvelles grâces d'état pour l'« édification » de l'Église. Pour être consacré à un ministère, il ne fallait pas nécessairement passer par les ordres « inférieurs ». Ce n'est que dans la seconde moitié du IVe siècle, note Gregory Dix, qu'apparaît la conception selon laquelle les divers « ordres » sont une série de « promotions », les ordres supérieurs portant en eux, pour ainsi dire, les pouvoirs des ordres inférieurs. L'Église ancienne n'aurait jamais conçu qu'un « ordre » puisse contenir *supereminenter* un ordre inférieur, comme l'expliqueront plus tard les scolastiques. C'est ainsi qu'on voit, aujourd'hui, des prê-

1. Cfr *Hochland*, LIII (déc. 1960), p. 105.

tres latins — et hélas ! aussi des prêtres orientaux unis — revêtus des ornements du diacre et accomplir les fonctions diaconales, ce qui explique tout naturellement la dévalorisation du diaconat, réputé cependant d'institution divine, et, pratiquement, sa disparition. Ainsi l'introduction du principe des « degrés hiérarchiques » comme succession d'étapes à parcourir avant d'accéder à un rang supérieur, a-t-elle profondément modifié le fonctionnement du ministère ecclésiastique, ce qui n'a pas peu contribué à ce « cléricalisme » tant exécré au temps de la Réforme, et encore bien après.

Il arrive même que des évêques assument la fonction de diacre à une messe papale, ce qui eût été moins concevable encore dans la perspective des anciennes normes [1]. Abstraction faite de réactions comme celle du métropolite orthodoxe de Salonique invité au concile du Vatican en 1868, et qui disait : « Le Pape désire nous voir tous à Rome prosterné à ses pieds et former autour de son trône un magnifique cortège » [2], — il s'agit ici d'un glissement de valeurs qui ne peut que troubler l'harmonie dans l'Église, et tout particulièrement quant à cette notion si fondamentale en ecclésiologie de la paternité épiscopale, celle que nous avons eu à cœur de mettre en relief dans ces pages.



Saint Grégoire le Grand, nous l'avons vu, avait une haute conscience de cette paternité qu'il voyait très concrètement réalisée dans l'évêque de chaque Église particulière. Il ne voulait pour rien au monde qu'elle soit amoindrie par des titres ronflants [3].

1. Au couronnement en 1958, ce fut le cas pour l'archevêque de Munich, le cardinal Wendel. — Tout le système cardinalice, dans son évolution actuelle, constitue une grande confusion des valeurs. D'où aussi une des difficultés majeures pour ce qui concerne le nouveau Droit oriental.

2. CECCONI, *Histoire du Concile du Vatican d'après les documents originaux*, Paris 1887, Document 83, t. III, p. 30-31. Cfr D. Franco de WYELS, *Le Concile du Vatican et l'Union. Accueil fait à l'invitation par les Orientaux*, dans *Irénikon* t. VI (1929), p. 497.

3. Nous connaissons le souci du pape actuel sur ce point. Aussi n'est-ce pas sans intérêt de citer ici l'évêque Pardue de Pittsburgh, de l'Église protestante épiscopalienne d'Amérique, qui publia en 1959 une lettre pastorale sur le pape Jean XXIII et l'unité, en y émettant la supposition que ce pape « pourrait bien être marqué par l'histoire comme le pontife le plus éminent depuis Grégoire le Grand » ; Cfr *Living Church* (New York),

Depuis longtemps, les formules de saint Cyprien sont classiques : « Voici ce qui constitue une Église : le peuple uni à son grand-prêtre et le troupeau suivant son pasteur. Vous devez donc savoir qu'un évêque est constitué par son Église et qu'une Église l'est par son évêque, et si quelqu'un n'est pas avec l'évêque, il n'est pas dans l'Église » *(Ep.* 66, 8*)*. Selon Cyprien, l'évêque est le lien vivant qui garantit la communion de son Église avec l'Église universelle : l'épiscopat est un, et chaque évêque y a part également, en possédant le tout [1]. Il n'y a qu'une fonction épiscopale dont la source est la parole de Jésus à saint Pierre (*Mt.* 16, 18-19) (*Ep.* 43, 5), et qui prend corps en chaque évêque, comme autrefois en Pierre seul. Chaque évêque est ainsi dans la succession de Pierre et occupe la *cathedra Petri* pour ce qui concerne son propre troupeau, tout en faisant partie d'un épiscopat unique représenté par une multiplicité d'évêques unis entre eux *(Ep.* 55, 24*)*. Les théologiens orthodoxes soulignent souvent cette plénitude de catholicité qui revient à chaque Église particulière en vertu de son évêque qui y représente sacramentellement Dieu lui-même. Ceci ne rend aucunement vaine la question de la primauté dans la vie des Églises. Elle semble au contraire se poser alors avec plus de pertinence, mais aussi avec plus de contenu spirituel et proprement théologique : l'épiscopat en tant que *sacramentum unitatis*, mystère d'unité *(De Un.* 4, 7*)*, transparent à la présence de Celui qui a voulu réunir en une seule famille ceux qui étaient dispersés et qui n'a pas épargné pour cela son propre Fils : « Qui Me voit, voit Celui qui m'a envoyé ». Il s'agit de l'« unité, dérivée de cette solidarité divine, liée aux mystères célestes » *(De Un.* 6*)*.

Or, tout cela est impliqué dans le mot « apostolique ». Il désigne, d'une part, l'origine historique de l'Église en saint Pierre et le collège des saints Apôtres. D'autre part, il exprime justement cette totalité « mystique » *(sacramentum)* de l'Église, qui est, en tant que fondée sur les Apôtres, à l image de l'unité ineffable de la vie divine même : « Qu'ils soient un, comme nous sommes un »,

15 mars 1959, p. 8. — Rappelons à cet endroit le beau titre de *Father-in-God* que la tradition anglaise donne aux évêques.

1. « Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur ». (*De Un.*, 5).

paroles qui concernent les Apôtres, bien que leur signification comprenne aussi l'Église entière, puisqu'elle est apostolique. La prière sacerdotale de Jésus révèle la nature de la collégialité ecclésiale en toute sa profondeur : « Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous ». « Je leur ai donné la *gloire* (δόξα) que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un ». Ces textes restent insondables, et pourtant nous sommes invités, pour le bien de l'Église, à les sonder sans cesse. Nous savons que la nature la plus profonde de l'unité de la vie divine est l'amour. L'unité entre le Fils et le Père est formulée dans le dogme fondamental de l'ontologie chrétienne « consubstantiel au Père : ὁμοούσιον τῷ πατρί ». Dans l'Incarnation se révèle le mystère de l'unité dans la Trinité. L'Église comme Corps du Christ est l'image de cette unité de nature dans la vie divine trinitaire. Toute l'Église comme Corps du Seigneur, « en qui habite corporellement toute la plénitude de la Divinité » *(Col.* 2, 9*)*, doit se manifester comme un reflet de cette unité consubstantielle du Fils avec le Père. Il est sans doute permis d'appliquer à l'Église, par analogie, la théologie *triadologique*, comme, à la suite d'autres théologiens orthodoxes, le fait le P. A. Schmemann. « De même, dit-il, que les Trois Hypostases de la Sainte Trinité ne divisent pas la nature divine, chacune d'elles la possédant entièrement et en vivant, ainsi la nature de l'Église-Corps du Christ n'est pas divisée par la multiplicité des Églises. Mais, de même que les Personnes divines se « dénombrent » — selon l'expression de saint Basile le Grand — ainsi se « dénombrent » les Églises et il y a parmi elles une *hiérarchie*. Dans cette hiérarchie il y a une *première Église* et un premier évêque. Cette hiérarchie ne diminue pas les Églises, ne les subordonnent pas l'une à l'autre, elle est seulement destinée à faire vivre chaque Église de toutes et toutes de chacune, car c'est cette vie de toutes en chacune et de chacune en toutes qui est le mystère du Corps du Christ, « de la plénitude qui emplit tout en tout » [1].

1. Alexandre SCHMEMANN, *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, dans *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel, 1960, p. 143. Parlant, un peu avant, de la primauté universelle que l'ancienne Église avait toujours connue, le même auteur écrit : « Il n'est

Cette corrélation Église-Dieu Trinité, impliquée dans le dogme de la consubstantialité, s'actualise, pour ainsi dire, dans la fonction épiscopale, où l'évêque, *vultum Christi portans (Didascalie* II, 20, 9*)* et *τύπος* du Père, est centre de vie de son troupeau. La nature intime de l'image de Dieu, la condition et l'expression de la ressemblance divine, c'est la liberté : « C'est par la liberté que l'homme est déiforme et bienheureux, car la souveraineté et l'indépendance sont le propre de la béatitude divine », dit saint Grégoire de Nysse [1]. Ici sur terre cette liberté est un fardeau dont il n'est pas bon — du moins on le pense — de se décharger ou de se laisser décharger par un système impersonnel de lois. La consultation fraternelle sera à cet effet la sauvegarde traditionnelle. Nos frères orthodoxes aiment à citer le 34e canon apostolique : « Il convient que les évêques de chaque peuple sachent qui est le premier d'entre eux et le reconnaissent comme chef, et qu'ils ne fassent rien d'important sans en délibérer avec lui : qu'ils fassent seulement ce qui concerne leur propre communauté *(παροικία)* et les régions qu'ils ont à gérer. Mais que le premier non plus ne fasse rien sans en délibérer avec tous les autres. C'est ainsi qu'il y aura unité de pensée *(ὁμόνοια)* et que Dieu sera glorifié, par le Seigneur, dans l'Esprit Saint, le Père et le Fils et le Saint Esprit » [2]. Ce texte, avec sa justification théologico-triadique comme conclusion, est caractéristique et très significatif de la conception classique de l'épiscopat, où s'exprime la conscience encore vive du ministère épiscopal comme fonction au service d'une pédagogie providentielle, formant les croyants à la liberté, à celle proclamée par l'Évangile.

pas possible de citer ici tous les témoignages des Pères et des Conciles, qui reconnaissent unanimement dans Rome l'Église aînée et le centre universel d'unanimité des Églises. Ce n'est que dans le feu de la polémique que l'on peut nier ces témoignages, leur *consensus* et leur signification. Mais ce qui arrive, hélas, ce fut que les historiens et théologiens catholiques interprétèrent invariablement ces témoignages en termes de droit, alors que les historiens orthodoxes minimisèrent systématiquement leur portée. La théologie orthodoxe attend encore une évaluation vraiment orthodoxe, qui ne soit contaminée ni par la polémique ni par l'apogétique, de la place de Rome dans l'histoire du premier millénaire » (p. 142).

1. P. G. 46, 524A.
2. P. G. 137, 103.

* * *

S'il est vrai, comme on le dit, que nous sommes arrivés, de nos jours, à un tournant dans la conscience que l'Église a d'elle-même, — ce qui serait en rapport avec ce qu'on appelle communément la « fin de l'ère constantinienne » — ce tournant comporte tout naturellement une reprise de conscience de la nature spirituelle très spéciale de la place de l'évêque dans l'Église.

Il s'agit d'entrevoir certaines connexions historiques pour mieux comprendre pourquoi aujourd'hui, pour une très grande partie de la chrétienté, la fonction épiscopale n'est plus considérée comme appartenant à l'*esse* de l'Église, mais comme servant tout au plus à son *bene esse*, dont on pourrait donc, au besoin, se passer au bénéfice d'autres formes de gouvernement ecclésiastique. Les centralisations excessives dans l'Église, n'ont-elles pas eu trop souvent comme résultat de mettre hors de fonction le véritable *esse* du ministère épiscopal, d'en diminuer au moins la visibilité spirituelle, au profit d'une efficacité très extérieure, pragmatique et, somme toute, précaire ? Dans la situation œcuménique actuelle, tout indique qu'il ne s'agit aucunement ici de questions périphériques. Du côté réformé relevons cette phrase du pasteur J.-J. von Allmen, dans sa préface à l'étude du P. Gregory Dix, utilisée ci-dessus : « Qui sait si notre vacance épiscopale n'est pas seulement, dans le dessein de Dieu, une situation d'attente pour que, l'époque constantinienne ayant pris fin, nous puissions risquer une forme administrative de l'épiscopat valable pour les générations à venir et qui, au surplus, permette aux évêques un exercice plus fidèle de leur *opus proprium* que ne le fait le système (centralisateur) prélatique » (p. 13-14). Le diocèse, comme entité à prédominance juridique, est devenu pour un nombre croissant de chrétiens de moins en moins concevable. On a répété partout à satiété les derniers temps — et c'était nécessaire — que l'Église locale n'est pas simplement un arrondissement administratif de l'Église totale. Les trop grands diocèses, servant un idéal d'ordre trop extérieur, les évêques auxiliaires qui en résultent, et puis les évêques simplement titulaires, tout cela — qui n'est pas inconnu non plus à l'Orient — avec d'autres facteurs plus subtils que nous avons essayé de

dégager un peu, a mené à l'appauvrissement de la notion plénière de l'évêque en tant que « Père-en-Dieu » de son Église.

Toutefois, pour reprendre les paroles du P. Jean Meyendorff, « une trop longue et commune tradition biblique et patristique unit toujours l'Orient et l'Occident pour qu'un dialogue ne soit pas possible sur ce point comme sur d'autres ». Il s'agira d'un enrichissement commun. La question est de première importance et de grande urgence pour le rétablissement de la paix entre les Églises. Toutes, de part et d'autre, pourront en tirer un immense bien, une nouvelle vision sur la tâche que le Seigneur de l'Église a confiée à chacune d'elles. Ce ne seront pas les méthodes de ce monde qui sauveront celui-ci, mais la puissance et l'action de l'Esprit. Cela est souligné dans les débuts de la mission des Apôtres (cfr *Actes* 2, 3), comme dans les débuts du ministère de Jésus. C'est de ce même ministère que les évêques sont chargés, durant le temps de l'Église où est annoncé le Royaume de Dieu.

D. T. Strotmann.

L'Eucharistie pour la rémission des péchés

Qu'il revienne à l'eucharistie et à la communion d'opérer la rémission des péchés, c'est là un énoncé qui ne trouverait guère de place dans la théologie catholique actuelle. Bien au contraire, l'état de grâce est une des dispositions requises pour s'approcher de la communion. Sans cette disposition la communion devient un sacrilège. Les effets de la communion sont l'union avec Jésus-Christ et l'accroissement de la vie surnaturelle. D'après le concile de Trente l'eucharistie a encore comme effet de préserver des péchés mortels et de remettre les péchés véniels. Encore que, sur ce dernier point, on incline à penser que l'eucharistie ne pardonne pas les péchés véniels *ex opere operato* mais *ex opere operantis*.

Il y a cependant des théologiens qui admettent que l'eucharistie comme telle remet les péchés graves, notamment dans le cas où le pécheur s'approche de la communion de bonne foi, n'ayant pas conscience de son péché [1]. L'eucharistie a alors comme fonction de remettre les péchés, fonction qu'on ne lui reconnaît pas en dehors de ce cas. Il y a donc ici deux principes théologiques opposés. L'historien peut se demander s'il n'y a pas là une trace d'une ancienne théologie qui attribuerait à l'eucharistie la rémission pure et simple des péchés.

En effet nous trouvons des traces importantes de cette théologie dans les liturgies d'Occident comme d'Orient ; il y a même des textes de la littérature ancienne qui nous en donnent un clair témoignage.

1. Cfr D. I. Ryelandt, *L'effet purificateur de l'Eucharistie*, dans *Revue liturgique et monastique*, 6 (1920-1921), p. 17.

I. Textes liturgiques

On a déjà étudié cet aspect de la théologie eucharistique dans les sacramentaires léonien, gélasien et grégorien [1]. La conclusion, bien appuyée sur les textes, est celle-ci : « Le repas divin, n'est pas moins efficace que la nourriture matérielle. Comme elle : Il répare et guérit. Ici les termes se pressent. Il est un remède, un médicament, une médecine, une guérison, il restaure, il renouvelle, il refait, il recrée. Il assure le présent mais il répare aussi le passé. Comment l'eucharistie libère des fautes commises, la théologie devra l'expliquer. Mais, à n'en pas douter, l'eucharistie est rémission des péchés (*absolutio, venia, liberatio*), nettoyage de l'âme (*purgatio, mundatio, purificatio*), satisfaction de l'injure faite à Dieu (*expiatio, satisfactio*). Elle laisse notre âme nette, pure, sainte et sauve (*sanctificatio, sanitas salus*) » [2]. Cet examen des sacramentaires nous révèle la théologie valable pour l'époque du VIe au IXe siècle. Le moyen âge latin a été également examiné sous cet aspect. En étudiant la préparation à la communion au moyen âge, P. Browe a constaté que la confession n'était pas strictement requise. Il a fait remarquer à cette occasion que la communion elle-même aide à effacer les péchés. Il cite quelques textes intéressants à l'appui, en précisant qu'il ne s'agit pas seulement de la rémission des péchés véniels [3].

1. Émile Janot, *L'Eucharistie dans les sacramentaires occidentaux*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 17 (1927), p. 5-24.
2. *Ibid.*, p. 18-19.
3. Peter Browe, *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 56 (1932), p. 375-415. Nous en citons le passage suivant : « Ausserdem war die Ansicht allgemein verbreitet, dass die Kommunion selbst die Tilgung der Sünden mitbewirke ; in Messgebeten wurde die Bitte ausgesprochen, « dass der Empfang des Leibes und Blutes Christi zur Vergebung aller Sünden gereichen möge » (*Sacramentaire de Gorgona, manuscrit de la fin du XIe*), und auch in anderen Gebeten wurde diese Gnade erfleht. In vielen Kirchen spendete der Priester das Sakrament mit den Worten : « der Leib unseres Herrn Jesu Christi gereiche dir zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Heile (*Concile de Rouen vers* 880), und ein im 11. Jahrhundert angefertigtes Manuskript aus Bobbio, das den ambrosianischen Ritus wiedergibt und auf frühere Zeit zurückgeht, schrieb für das Viatikum die Formel vor : « Der in das Blut getauchte Leib unseres Herrn Jesu Christi reinige dich

On peut comparer ici encore l'*Ordo ad accipiendum corpus Domini* dans le psautier de l'abbé Oderisius et l'*Ordo ad sumendum Corpus Domini* du doyen Jean à la fin du XI[e] siècle [1] qui ont des formules semblables. Il suffit d'ajouter que de pareilles formules se sont conservées dans la liturgie latine jusqu'à nos jours, notamment dans la prière préparatoire à la communion *Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi*, après le baiser de paix, où le prêtre dit : *Libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus et universis malis*, ... dans la prière pendant la purification du calice : *Corpus tuum, Domine, quod sumpsi et Sanguis, quem potavi, adhæreat visceribus meis, ei praesta ut in me non remaneat scelerum macula, quem pura et sancta refecerunt sacramenta* et dans un grand nombre de postcommunions, dont la postcommunion *pro vivis et pro defunctis* est un exemple typique :

« Purificent nos, quaesumus, omnipotens et misericors Deus, sacramenta quae sumpsimus, et intercedentibus omnibus sanctis tuis, praesta ; ut hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam, sed intercessio salutaris ad veniam ; sit absolutio scelerum, sit fortitudo fragilium, sit contra omnia mundi pericula firmamentum ; sit vivorum atque mortuorum remissio omnium delictorum.

Le concile de Rouen (vers 880) prescrivit pour la distribution de la communion la formule : *Corpus Domini et Sanguis prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam aeternam.* Ce n'est point

von jeder Sünde und bewahre deine Seele für das ewige Leben »... Auch nicht wenige Prediger wie Ambrosius, Faustus von Riez und Pseudo-Alkwin haben den Empfang der Eucharistie nicht nur als Speise und Kraftmittel der Gesunden, sondern auch als Medizin der Kranken und Tilgungsmittel der Sünden aufgefasst... Auch noch spätere Theologen, wie Gregor von Bergamo und Rolandus Bandinellus schrieben der Kommunion diese sündentilgende Wirkung zu. Man wird all diesen Texten, die sich leicht vermehren liessen, nicht ganz gerecht, wenn man sie mit Alexander von Hales, Thomas, und den meisten anderen Theologen nur von unbewussten Todsünden oder von dem Nachlass der Sündenstrafen oder von der Kraft erklärt, die die Kommunion im Kampfe gegen die Begierlichkeit gibt ; die Ausdrücke *scelera, crimina* und « alle Sünden » verbieten auch nur an lässliche Sünden zu denken » (p. 378-381).

1. A. Wilmart, *Prières pour la communion en deux Psautiers du Mont-Cassin*, dans *Ephemerides Liturgicae*, 43 (1929), p. 320-328.

une formule isolée pour la distribution de la communion. Selon l'usage actuel dans les Églises byzantines (orthodoxes et unies) le prêtre, en distribuant la communion, récite une formule équivalente : « Le serviteur de Dieu N. reçoit le précieux et très-saint Corps de Notre-Seigneur, Dieu et Sauveur, Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés et pour la vie éternelle »[1]. Le rite syrien oriental (chaldéen) a conservé également une formule semblable : « Le corps de Notre-Seigneur au pieux fidèle N. pour la rémission de ses péchés » et « Le sang de Notre-Seigneur pour le pardon des péchés... »[2]. Il ne faudrait pas penser que ces formules sont d'invention plus récente. Même si ces formules étaient introduites dans la liturgie à une époque plus récente, elles devraient remonter à des schèmes plus anciens. Philoxène de Mabboug témoigne de ce que de son temps déjà, le prêtre, en distribuant la communion, disait : « Le corps de Dieu pour le pardon des péchés » et « Le sang du Fils de Dieu pour la purification des fautes »[3].

Il faut souligner spécialement la présence de cette théologie dans les anaphores. Tout d'abord dans la prière de l'épiclèse. La liturgie des *Constitutions Apostoliques* (liturgie clémentine) continue l'épiclèse en disant : « ... pour qu'en y participant, ils se fortifient en piété et obtiennent la rémission de leurs péchés... »[4] Ainsi aussi la très ancienne anaphore des apôtres Addai et Mari : « Que l'Esprit-Saint descende sur cette oblation de vos serviteurs, qu'il la bénisse et la sanctifie, afin qu'elle soit pour l'expiation de nos fautes et pour le pardon de nos péchés »[5]. De même l'anaphore grecque de saint Jean Chrysostome[6] et

1. F. Mercenier et F. Paris, *La prière des Églises de Rite Byzantin*, t. I, *L'office divin, la liturgie, les sacrements*, 2e éd. Chevetogne, 1947, p. 260.
2. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896, p. 298 et J. A. Assemani, *Codex Liturgicus*, t. 5, p. 209.
3. A. Tanghe, *Memra de Philoxène de Mabboug sur l'inhabitation du Saint-Esprit*, dans *Le Muséon*, 73 (1960), p. 61.
4. Brightman, *l. c.*, p. 21.
5. B. Botte, *L'anaphore chaldéenne des Apôtres*, dans *Orientalia Christiana Perioaica*, 15 (1949), p. 263 : « Et veniat, Domine, Spiritus sanctus tuus super oblationem hanc servorum tuorum et benedicat eam et sanctificet eam, ut sit nobis, Domine, ad propitiationem delictorum et ad remissionem peccatorum... » Je n'ai pas vu le texte syriaque.
6. Brightman, *l. c.*, p. 387.

les anaphores syriaques de Timothée d'Alexandrie [1], de Sévère d'Antioche [2], de saint Grégoire de Nazianze [3], de saint Jean Chrysostome [4] et les deux anaphores des XII Apôtres [5].

Cette théologie revient encore dans les anaphores syriaques dans la prière d'action de grâces : anaphore syriaque de saint Jean Chrysostome [6], anaphore des XII Apôtres [7], première anaphore de Dioscore d'Alexandrie [8], première anaphore de Jacques de Saroug [9].

Dans la liturgie de saint Jean Chrysostome le prêtre récite à voix basse, pendant la litanie avant le *Pater*, la prière suivante [10] :

Nous Vous confions toute notre vie et tout notre espoir, Seigneur ami des hommes, nous Vous prions et nous Vous supplions. Daignez-nous faire participer aux mystères célestes et redoutables de cette table sacrée et spirituelle avec une conscience pure, *pour la rémission de nos péchés, le pardon de nos fautes*, la communion du Saint Esprit, l'héritage du royaume céleste, la confiance devant Vous et non le jugement et la condamnation.

Dans la liturgie de saint Basile, après le *Pater* le prêtre récite à voix basse la prière de l'inclinaison [11] :

Maître et Seigneur, Père des miséricordes et Dieu de toute consolation, bénissez ceux qui inclinent leur tête devant Vous ; sanctifiez-les, gardez-les, fortifiez-les, affermissez-les, éloignez-les de toute action mauvaise, disposez-les à toute bonne œuvre et jugez-les dignes de participer sans condamnation à vos sacrés et vivifiants mystères, *pour la rémission de leurs péchés* et la communion de l'Esprit-Saint.

1. *Anaphorae syriacae*, cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium, t. I, Rome, 1939, p. 25, 9-15.
2. *Ibid.*, I, 71, 8-13.
3. *Ibid.*, I, 121, 2-9.
4. *Ibid.*, I, 173, 1-10.
5. *Ibid.*, I, 219, 15-18 et I, 247, 16-18.
6. *Ibid.*, I, 195, 10-15.
7. *Ibid.*, I, 255, 15-18.
8. *Ibid.*, I, 297, 17-19.
9. *Ibid.*, II, 37, 16-18.
10. MERCENIER, *l. c.*, I, p. 257.
11. *Id.*, *l. c.*, I, p. 279.

Dans l'office de la communion nous retrouvons des textes semblables :

De même que vous n'avez pas rejeté celle qui était semblable à moi, la courtisane et la pécheresse, lorsqu'elle s'approcha de Vous et Vous toucha, *agissez de même avec moi, pécheur, qui m'approche de Vous et qui Vous touche.* Comme vous n'avez pas eu en abomination sa bouche souillée et maudite lorsqu'elle Vous baisa n'ayez pas non plus en abomination ma bouche qui est plus souillée et plus digne de malédiction que la sienne, ni mes lèvres infâmes, impures et profanes, ni ma langue plus impure encore. *Que le charbon ardent de votre Corps tout saint et de votre Sang vénérable soit pour moi la sanctification*, l'illumination, la force de ma pauvre âme et de mon corps, *l'allègement de mes nombreux péchés*, une préservation contre toute influence du démon.

Dans la cinquième prière avant la communion [1] :

... rendez-moi digne de participer sans crainte de condamnation à vos vénérables, immortels et redoutables mystères, *pour la rémission de mes péchés* et pour la vie éternelle, pour que mon âme et mon corps soient sanctifiés, illuminés, fortifiés, guéris et rendus à la pleine santé.

Dans la sixième prière avant la communion [2] :

Rendez-moi digne de recevoir, sans craindre condamnation, vos divins, glorieux et vivifiants mystères. Que loin d'amener mon châtiment et l'aggravation de mes péchés, ils me purifient, me sanctifient, me soient un gage de vie future et de l'entrée dans votre royaume, une protection et un secours ; qu'ils mettent en fuite mes ennemis et me fassent *pardonner mes nombreux péchés.*

Dans la neuvième prière avant la communion [3] :

... recevez-moi, qui m'approche de Vous et qui Vous touche, comme Vous avez accueilli la courtisane et l'hémorrhoïsse. Celle-ci a été guérie sans peine en touchant le bord de votre habit ; et moi, misérable, qui ose recevoir votre Corps tout entier, que je ne

1. *Ibid.*, I, p. 311.
2. *Ibid.*, I, p. 312.
3. *Ibid.*, I, p. 315.

sois pas consumé ! Mais accueillez-moi, comme Vous avez accueilli ces femmes ; éclairez les facultés de mon âme, *brûlez la matière de mes péchés*...

Dans la deuxième prière après la communion [1] :

... aites-moi la grâce, jusqu'à mon dernier soupir, de recevoir dignement vos saints mystères avec une conscience pure pour la rémission de mes péchés et pour la vie éternelle.

De la troisième après la communion [2] :

...Vous qui êtes un feu qui consume les indignes, ne me brûlez pas, ô mon Créateur, mais plutôt glissez-Vous parmi mes membres, dans toutes mes articulations, dans mes reins et dans mon cœur. *Consumez les épines de tous mes péchés*, purifiez mon âme, sanctifiez mon cœur...

De la quatrième prière après la communion [3] :

Seigneur Jésus-Christ, que votre saint Corps me procure la vie éternelle et que votre Sang divin *efface mes péchés*.

Les textes liturgiques nous donnent donc un témoignage abondant remontant à une très haute antiquité : cette théologie eucharistique est attestée en Orient comme en Occident. Mais les textes ne nous renseignent pas sur la portée de la rémission des péchés, ni sur les conditions éventuelles.

II. Textes littéraires

Parmi les textes littéraires des Docteurs et des théologiens, quelques-uns ne font qu'exprimer le principe en général, sans plus de détail ; nous les donnons les premiers. Dans une seconde catégorie nous classons les textes où le principe se manifeste comme complément du pardon donné par le baptême ou par la pénitence. A la fin, nous donnons trois textes où la portée du principe est visible dans un contexte plus complet.

1. *Ibid.*, I, p. 318.
2. *Ibid.*, I, p. 319.
3. *Ibid.*, I, p. 319.

1. *Le principe en soi.*

Saint Ephrem nous donne un témoignage dans la seconde hymne sur la fondation de l'Église : « Par sa venue il a expulsé de toi (= Église) les victimes impures des sacrifices et il a placé en toi son corps comme vie et le calice de son sang comme gage, afin que par lui leurs crimes leur soient pardonnés » [1].

L'idée est claire : les sacrifices de l'Ancien Testament pour le pardon des péchés sont remplacés dans le Nouveau Testament par la communion.

L'auteur de l'*Expositio Officiorum Ecclesiae* a expliqué le rite du *sancta sanctis* d'une manière instructive pour nous :

Il y en a qui pensent que c'est du saint qui est sur l'autel que (le prêtre) dit qu'il convient dans la perfection, parce que c'est dans la perfection de la conscience que nous devons y participer et parce qu'il convient (seulement) à des saints.

Ils n'ont pas compris que *la communion est donnée aux pécheurs pour le pardon des péchés*. Le Christ quand il le donna, dit à ses apôtres : « Ceci est mon corps, qui est rompu pour vous pour la rémission des péchés » et « ceci est mon sang du nouveau testament, qui est versé pour la rémission des péchés ». Mais pour tout ce que le prêtre dit sans l'expliquer, il faut s'adresser au peuple, qui en donne l'explication ...

... Et ainsi quand le prêtre dit : le saint convient au saints dans la perfection, c'est le peuple qui fait savoir qui sont les saints, dont il parle ; et le peuple dit : un Père saint, un Fils saint, un Esprit saint [2].

L'*Expositio* témoigne donc clairement de la communion pour le pardon des péchés, mais le contexte ne nous offre aucune précision.

Saint Jean Maron dans son explication de la liturgie de saint Jacques interprète les paroles de l'Institution comme suit : « C'est pour deux raisons qu'il affirme nous donner son corps, d'abord pour la rémission des péchés, ensuite pour donner la

1. Th. J. Lamy, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, t. III, Malines, 1889, p. 968.
2. *Expositio Officiorum Ecclesiae*, éd. R. H. Connolly, dans *C.S.C.O. script. syri*, series II, t. 92, traduction vol. 11, p. 69-70.

vie éternelle dans les cieux, comme il a dit : celui qui mange mon corps, vivra éternellement »[1].

Saint Ambroise dans son *Expositio in Psalmum 118* parle de la rémission des péchés, qui est dans la communion : « Sois prêt à recevoir ta protection, à manger *le corps du Seigneur Jésus, qui contient la rémission des péchés*, l'exigence de la réconciliation avec Dieu et de la protection éternelle »[2].

Le *De sacramentis* de saint Ambroise contient encore quatre témoignages :

Mais réfléchis : qu'est ce qui est plus grand, la manne du ciel ou le corps du Christ ? Assurément c'est le corps du Christ, qui est l'auteur du ciel. Puis, celui qui a mangé la manne est mort ; celui qui aura mangé ce corps obtiendra la rémission de ses péchés et il ne mourra jamais [3].

Si nous annonçons la mort du Seigneur, nous annonçons la rémission des péchés. Si, chaque fois que son sang est répandu, il est répandu pour la rémission des péchés, je dois toujours le recevoir, pour que toujours il remette mes péchés. Moi qui pèche toujours, je dois avoir toujours un remède »[4].

J'ai « mangé mon pain avec mon miel ». Tu vois qu'il n'y a nulle amertume dans ce pain, mais qu'il est toute douceur. « J'ai bu mon vin avec mon lait ». Tu vois que c'est une sorte de joie qui n'est salie par aucune souillure de péché. Chaque fois, en effet, que tu bois tu reçois la rémission des péchés et tu es enivré par l'Esprit [5].

Ainsi le saint Job offrait chaque jour un sacrifice pour ses fils, de peur qu'ils n'eussent commis quelque péché dans leur cœur ou en paroles. Toi donc, tu entends dire que chaque fois qu'on offre le sacrifice, on représente la mort du Seigneur, l'ascension du Seigneur, ainsi que la rémission des péchés, et tu ne reçois pas chaque jour le pain de vie ? Celui qui a une blessure cherche un remède. C'est

1. J. A. Assemani, *Codex Liturgicus* 5, p. 354 : « Duabus scilicet ex causis fidelibus corpus suum dari ait, primum quidem in remissionem peccatorum, secundo vero ut illis vitam aeternam in regno coelorum conferat juxta illud : qui manducat corpus meum vivet in aeternum ».

2. S. Ambrosius, *Expositio in Psalmum* 118, sermo 8, 48 (PL. 15, 1384 A) : « Tunc utique paratus assiste, ut accipias tibi munimentum, ut corpus edas Domini Jesu, in quo remissio peccatorum est, postulatio divinae reconciliationis et protectionis aeternae ».

3. *Liber* IV, V, 24, éd. Botte, (Sources chrétiennes, 25), p. 86.

4. *Liber* IV, VI, 28, *Ibid.*, p. 87.

5. *Liber* V, III, 17, *Ibid.*, p. 92.

une blessure pour nous d'être soumis au péché ; le remède céleste, c'est le vénérable sacrement [1].

Saint Augustin en répondant aux questions de Janvier, oppose deux avis sur la fréquence de la communion, qu'il approuve toutes deux ; le second se présente comme suit :

Si la plaie du péché et la violence de la maladie sont telles, qu'il faille remettre l'utilisation de pareils médicaments, c'est de l'autorité du pontife qu'il faut être écarté de l'autel pour faire pénitence et c'est de la même autorité qu'il faut être réconcilié. Car ceci veut dire recevoir indignement (la communion), si quelqu'un la reçoit au moment où il devrait faire pénitence [2].

Ce qui rend la communion indigne, c'est le défaut de pénitence, mais l'eucharistie en soi est un médicament.

La question 44 des *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* attribuées à S. Justin en témoigne également :

La vision du prophète Isaïe signifiait le Christ, assis sur le trône de gloire, *purifiant par la participation à sa chair les péchés des hommes impies*, qui partout glorifient la sainte Trinité à cause de la grandeur de ses dons divins [3].

Saint Jean Damascène l'a exprimée dans une belle comparaison théologique :

Pour ceux qui y participent dignement avec foi, l'eucharistie est pour le pardon des péchés et pour la conservation de l'âme et du corps ; mais pour ceux qui y participent indignement et sans foi elle est punition et châtiment, comme la mort de Notre-Seigneur devint pour les croyants la vie et l'incorruptibilité pour atteindre à la béatitude éternelle, mais pour ceux qui n'ont pas cru et qui ont tué le Seigneur une punition et un châtiment éternel [4].

1. *Liber* V, IV, 25, *Ibid.*, p. 95.
2. *Ep.* LIV, cap. III, 4 (PL 33, 201) : « Imo, inquit, si tanta est plaga peccati atque impetus morbis, ut medicamenta talia differenda sint, auctoritate antistitis debet quisque ab altario removeri ad agendam poenitentiam et eadem auctoritate reconciliari. Hoc est enim indigne accipere, si eo tempore accipiat, quo debet agere poenitentiam... »
3. *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos*, Quaestio 44 (PG 6, 1287) : « Oblata Isaiae prophetae visio mysterium Christi declarabat, sedentis in throno gloriae et expurgantis per carnis suae manducationem peccata hominum impiorum, qui in universa terra ob magnitudinem divinorum donorum glorificant sanctam et pari honore dignam Trinitatem... »
4. *De Fide orthodoxa*, lib. IV (271), (P.G. 94, 1148 A).

Le principe de l'eucharistie pour le pardon des péchés y est clairement exprimé ; en outre, les indignes ne semblent pas être les pécheurs, mais ceux qui n'ont pas la foi.

Encore bien plus tard, Grégoire de Bergame († 1146) disait :

Nous obtenons sans aucun doute le pardon de nos péchés par ce sacrement, si nous le recevons pieusement, et nous nous unissons au Christ en mangeant sa chair et en buvant son sang [1],

et le cardinal Roland Bandinelli dans les *Sentences* qu'il écrivit vers 1150, disait de l'eucharistie :

(Ce sacrement) a été institué pour qu'en le recevant dignement, les péchés soient remis et les dons du Saint-Esprit soient communiqués et pour que la passion du Christ soit toujours dans notre mémoire... L'effet de ce sacrement, est qu'en le recevant dignement, certains péchés sont remis et certains dons de l'Esprit nous sont communiqués [2].

Saint Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique* [3] se demande si l'eucharistie a comme effet de remettre les péchés mortels. L'usage et l'enseignement de son temps disent qu'on ne peut s'approcher de la communion avec des péchés mortels ; plutôt que la rémission ce serait la condamnation (*Sed contra*). Cependant il s'est rendu compte que des prières liturgiques montrent que l'eucharistie remet des péchés mortels (*ad* 3^m^). Il résout cette opposition en expliquant que les *scelera* sont ceux, dont on n'a pas conscience, ou que ce qu'on demande, par l'*absolutio scelerum*, c'est d'avoir une meilleure contrition, ou de mieux les éviter (*ad* 1^m^). En pratique pour saint Thomas, l'eucharistie ne pardonne pas le péché mortel. En théorie cependant il n'a

1. *Tract. de Veritate Corporis Christi*, cap. 20 : « Per hoc sacramentum. si religiose sumamus, absolutionem peccatorum indubitanter consequimur necnon ipsi Christo per esum suae carnis potumque sui sanguinis conjungimur ». Cité par P. Browe, *l. c.*, p. 380.

2. « Ideo institutum est ut per ejus dignam assumptionem peccata remitterentur et sancti Spiritus dona conferrentur et ut Christi passio semper in memoria haberetur... Hujus autem sacramenti hic est effectus, quia per ejus dignam assumptionem, quedam peccata dimittuntur et quedam dona Spiritus nobis conferuntur ». Cité d'après Browe, *l. c.*, p. 380.

3. *S. Th.* III, qu. 79, a. 3.

pas abandonné le principe que l'eucharistie en soi pardonne le péché : « Respondeo dicendum quod virtus hujus sacramenti potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum se. *Et sic hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quaecumque peccata*, ex passione Christi, quae est fons et causa remissionis peccatorum ».

2. — *Complément du baptême et de la pénitence.*

Aphraate nous donne dans un passage de sa IVe démonstration sur l'oraison l'exposé suivant :

(Isaïe) leur a dit (aux Juifs) : vos mains sont pleines de sang. Quel est ce sang qu'Isaïe a prévu, sinon le sang du Christ, qu'ils ont fait descendre sur eux et sur leurs enfants... Mais s'ils étaient lavés dans l'eau, s'ils recevaient le corps et le sang du Christ, leur sang serait expié par le Sang et leur corps serait purifié par le Corps ; leurs péchés seraient lavés... [1]

Il s'agit dans ce texte du péché des juifs qui ont crucifié Jésus-Christ. Ils pourront obtenir le pardon de leur péché par la cérémonie qui se compose du baptême et de la communion. A côté du baptême qui « lave les péchés » se trouve la communion au corps et au sang du Christ qui « purifie le corps et le sang ».

Saint Cyprien dans son *Liber de lapsis* (XV-XVI) parle d'un mal nouveau qui vient de se faire jour dans l'Église. Certains, ayant participé aux sacrifices des démons (*ab aris diaboli revertentes*) s'approchent de la communion ; ils ne se préoccupent pas de pénitence, mais oublient tout simplement leur crime (*poenitentia de pectoribus excussa est, gravissimi extremique delicti memoria sublata est*). Ils méprisent la monition de l'Apôtre aux Corinthiens : « Quiconque mange le pain ou boit le calice du Seigneur indignement, sera coupable du corps et du sang du Seigneur » (*I Cor.*, II, 27). Il continue : « Spretis his omnibus atque contemptis, ante expiata delicta, ante exomologesim factam criminis, *ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis*..., vis infertur corpori ejus et sanguini, et plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt quam

1. *Dem.* IV, 19, Patrol. syr. I, 182.

cum *Dominum negaverunt*[1]. Il est donc question ici du péché d'apostasie dont le remède doit être la pénitence, la confession, l'imposition des mains et le sacrifice eucharistique. Nous voyons donc que le sacrifice eucharistique, comprenant sans doute la communion, sous les conditions préalables de la pénitence, de la confession et de l'imposition des mains, joue un rôle dans la rémission du péché, même du péché d'apostasie.

3. — *L'application du principe.*

Théodore de Mopsueste lui aussi sait que la communion opère la rémission des péchés, mais il va faire des distinctions. Dans sa deuxième homélie sur la messe (= XVIe hom.) il nous parle des effets de la communion[2] :

« Le corps et le sang de Notre-Seigneur et la grâce de l'Esprit-Saint, qui par là nous sera donnée, nous procureront des secours pour les œuvres bonnes, et nous fortifierons dans nos dispositions, repoussant les vains calculs et éteignant aussi absolument les fautes — si toutefois ce n'est pas volontairement que nous avons agi, mais qu'elles nous ont assailli sans que nous y pensions, et que par a faiblesse de notre nature, sans le désirer, nous y sommes tombés, mais que nous en avons ressenti une grande tristesse et avec une vive contrition nous prions Dieu à cause de ces fautes que nous avons commises. *Sans doute*, en effet, *la communion aux saints mystères nous donnera la rémission de telles fautes, puisque lui-même Notre-Seigneur a dit clairement : Ceci est mon corps, qui pour vous a été rompu en vue de la rémission des péchés*, et : ceci est mon sang, qui pour vous a été répandu en vue de la rémission des péchés (*Matth.* 26, 26-28), et : je suis venu, dit-il, non pour appeler les justes mais les pécheurs à la pénitence (*Matth.* 9, 13). Si donc c'est sans y prendre garde que nous péchons, il nous sera dur de nous approcher des saints mystères ; (si) avec zèle nous faisons le bien et avons horreur du mal et nous nous repentons sincèrement des fautes qui nous arrivent, — ... — *certainement nous aurons, par la réception des saints mystères, le don de la rémission des fautes* selon la parole de notre Seigneur le Christ... »

Pour Théodore, le pardon des fautes par la Communion,

1. *De Lapsis* XVI, P. L., 4, 493.
2. TONNEAU-DEVREESSE, *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Studi e Testi 145, (Vatican, 1949), Hom. XVI, 34, p. 589.

promise par Jésus-Christ dans les paroles de l'institution, s'applique aux péchés de négligence et de faiblesse.

Il dit encore :

Si, en effet, le *charbon ardent* qui fut présenté au moyen d'une pince par le Séraphin, approchant les lèvres enleva absolument les péchés et ne brûla ni ne consuma selon la nature de l'objet visible, bien plus — quand tu vois le pontife, à cause de la grâce de l'Esprit qui est en lui en vue de ce ministère, te donner de ses mains ce don (la communion) avec une grande assurance, — te faut-il, toi, avoir confiance et le recevoir avec grande espérance [1].

Mais il y a d'autres péchés [2] :

Si nous avons commis un grand péché, qui rejette la loi, à jamais — ceci n'est pas dit n'importe comment — il nous faut nous abstenir de la communion... »

Ces « grands péchés » pour Théodore sont de l'ordre de celles que saint Paul énumère dans *I Cor.*, 5 [3].

C'est Philoxène de Mabboug qui nous donne l'information la plus claire et la plus complète. Philoxène veut prouver que l'Esprit-Saint (= la grâce) ne quitte pas l'âme du pécheur. Un de ses arguments est précisément fondé sur la communion pour la rémission des péchés : si l'Esprit-Saint quittait le pécheur, celui-ci deviendrait comme un non-baptisé et il ne pourrait plus s'approcher de la communion ; or c'est précisément comme pécheurs que le prêtre et le peuple communient [4] :

Et après avoir achevé ces sacrifices divins et accompli ces mystères par la descente du Saint-Esprit, il ne distribue pas l'Eucharistie aux autres, avant de l'avoir prise lui-même d'abord, comme un indigent, reconnaissant devant toute l'Église, que lui le premier il prend l'Eucharistie, *pour être purifié par elle ;* puis il la distribue aux autres, afin que soit accomplie réellement la parole, que d'abord il offre le sacrifice pour lui-même et ensuite pour le peuple. Car s'il n'avait pas sacrifié d'abord pour lui-même, il ne se serait pas

1. *Ibid.*, Hom. XVI, 38, p. 595.
2. *Ibid.*, Hom. XVI, 39, p. 597.
3. *Ibid.*, Hom. XVI, 43, p. 601.
4. A. Tanghe, *art. c.*, p. 61.

approché le premier de l'Eucharistie. Donc son sacrifice témoigne contre lui qu'il est pécheur, car *c'est en tant que pécheur qu'il prend l'Eucharistie pour être purifié par elle* et il la distribue à tous ceux qui sont dans ces dispositions. Pour cette raison, au moment de leur distribuer les Mystères, il dit : « Le corps de Dieu pour le pardon des péchés » et : « Le sang du Fils de Dieu pour la purification des fautes », rappelant par cette parole ce que Notre-Seigneur dit à ses disciples lorsqu'il leur distribua ses Mystères : « Ceci est mon corps, qui est rompu pour vous pour le pardon des péchés » et « Ceci est mon sang qui est versé pour le pardon des péchés.

Il est intéressant de noter que pour Philoxène « il n'y a pas de péché qui puisse nous dépouiller de notre baptême (c'est-à-dire, de l'Esprit et de la grâce) ni l'adultère, ni le vol, ni la fornication, sauf la négation de Dieu et la communication avec les démons, parce que l'Esprit n'entend pas rester là où habite Satan »[1].

Toutefois, l'argument de Philoxène est affaibli par le fait qu'en son temps certains théologiens ou pasteurs prétendaient que le péché empêche le fidèle de s'approcher de l'eucharistie. C'est pourquoi il dit :

Comment alors le pécheur s'approche-t-il de la communion des saints mystères, si l'Esprit-Saint qui lui permettait de le faire n'est pas en lui ? — Comme le non-baptisé ne peut pas s'approcher des Mystères, ainsi le pécheur *(ne le peut pas)*, si le Saint-Esprit l'a quitté selon la parole stupide de ceux qui disent : il ne peut pas s'approcher des Mystères. Et si le pécheur ne s'approche pas des Mystères, pourquoi ont-ils été donnés ? Que devient cette parole : « Ceci est mon corps qui est rompu pour la rémission des péchés » et « Ceci est mon sang qui est versé pour la rémission (des péchés) »[2].

A comparer Philoxène de Mabboug avec Théodore de Mopsueste, on constate que les deux sont d'accord pour affirmer en général que l'eucharistie pardonne les péchés. Mais alors que pour Philoxène c'est la rémission de tous les péchés, sauf la négation de Dieu et la communication avec les démons, qui enlèvent l'Esprit-Saint, pour Théodore il y a plusieurs péchés

1. *Ibid.*, p. 62.
2. *Ibid.*, p. 69.

graves qui empêchent de s'approcher des Mystères ; ce sont des péchés considérés comme graves en soi, commis sans crainte, non par faiblesse ou par négligence, qui enlèvent l'Esprit quand on y persévère et y demeure [1]. La différence entre Philoxène et Théodore ne porte essentiellement que sur le point de savoir quels sont les péchés qui enlèvent l'Esprit.

Un dernier témoignage très explicite nous est donné par une page que le copiste du manuscrit syriaque 201 de la Bibliothèque Nationale a inséré dans le texte du *Liber Graduum*. En voici la traduction française :

Du livre du paradis. L'abbé Pémen a dit : ... Les péchés commis avant le baptême, sont remis par le baptême purificateur ; comme il est dit : faites pénitence et que chacun de vous se laisse baptiser au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour le pardon des péchés (*Act.* 2, 38). Les péchés commis après le baptême (sont remis) par les saints mystères du corps et du sang de Notre-Seigneur : ceci est mon corps et ceci est mon sang qui est rompu et qui est versé pour la rémission des péchés. C'est ainsi qu'ils seront remis : si ce sont des péchés que l'Écriture Sainte condamne sévèrement, que saint Paul commande d'écarter du royaume des cieux ceux qui les commettent, ceux-là seront remis, quand après un certain temps de (pénitence) dans des sacs et la cendre selon les canons et les lois imposées aux transgresseurs par les supérieurs, on reçoit la communion, le cœur plein de repentir sur ses transgressions. Mais si on commet quelque faute envers les frères, et si en toute humilité on fait une métanie en demandant le pardon avec repentir, immédiatement Dieu lui pardonne, puisqu'il a dit : va te réconcilier avec ton frère, et : pardonne et on te pardonnera [2].

Ce manuscrit est du XIIe siècle. Et ce texte sort évidemment d'un milieu monastique, où cette théologie s'est peut-être conservée plus longtemps. Peu importe ici ; il exprime très clairement le principe que tous les péchés commis après le baptême sont remis par la communion, à condition certes qu'il y a pénitence et componction.

1. Tonneau-Devreesse, *l. c.*, Hom. XVI, 42, p. 601.
2. Kmosko, *Liber Graduum*, Patrol. syr. III, p. II-III.

Conclusion

Les textes réunis ici attestent l'existence d'une théologie dans laquelle le pécheur obtient la rémission de son péché par la communion au Corps et au Sang de Notre-Seigneur. Nous avons reconnu ce principe dans un grand nombre de textes liturgiques occidentaux et orientaux très anciens. Nous l'avons retrouvé également dans un certain nombre de textes littéraires, qui nous ont montré plus clairement la portée de ce principe : la communion joue un rôle dans la rémission des péchés au baptême (Aphraate) et à la pénitence publique (Cyprien) ; elle donne le pardon de tous les péchés, sauf de l'apostasie (Philoxène). En somme, le principe n'est pas appliqué partout avec les mêmes conséquences, il n'a pas partout la même portée. C'est dire qu'il faudrait en faire l'histoire, en partant d'une documentation plus complète.

Il faudrait en effet tâcher de préciser où et quand cette théologie s'est manifestée d'abord, où elle s'est répandue et quel fut le procès de sa disparition. Quelles ont été, au cours de son histoire, sa portée et sa justification théorique ? Il y aura surtout à élucider le rapport entre l'eucharistie et la pénitence. Il semble d'après nos textes qu'une contrition et une pénitence soient requises pour s'approcher de la communion. C'est ainsi que cette théologie satisfait à l'exigence de saint Paul, de s'approcher dignement de la table du Seigneur (*I Cor.* 11, 27). Cependant si la rémission est accordée par l'eucharistie, on comprend difficilement qu'elle soit en même temps l'effet du sacrement de pénitence. On peut espérer ainsi que l'étude historique et approfondie de cet aspect enrichisse notre connaissance et de l'eucharistie et de la pénitence.

D. A. Tanghe.

Chronique religieuse [1]

Église catholique. — Un long article intitulé *Le latin, langue de l'Église* et signé « trois étoiles », a paru en première page de l'*Osservatore Romano* du 25 mars. Tout en n'abordant que très rapidement l'aspect liturgique du latin, le texte est, sur ce sujet, d'une dureté pénible [2]. Nous nous demandons si une cause bonne — une solide connaissance du latin est en effet pour le clergé une clé importante de la tradition — n'est pas ainsi mal défendue et ne risque pas d'indisposer plutôt que de convaincre. Personne n'ignore que le latin comme langue liturgique pose à notre époque de très graves problèmes [3]. « Évitons, en ce domaine encore ouvert à la libre discussion, toute polémique passionnée », dit à propos de l'article en question, le chroniqueur des *Études*, mai, p. 255. Réjouissons-nous cependant de ce que l'en-tête de l'article ne porte pas « *la* langue de l'Église » et que dans l'article lui-même on se montre conscient de la valeur du grec comme autre clé importante de la tradition. Il serait de grande portée œcuménique que la Rome chrétienne d'aujourd'hui remette davantage en honneur et en pratique cette langue, à proprement parler sa langue maternelle, et qui, selon un mot de Pie XII cité dans l'article visé, constitue avec le latin « un trésor d'une supériorité incomparable ».

C'est sans doute pour souligner cette œcuménicité de l'Église que le pape Jean XXIII a conféré en rite byzantin — geste bien inattendu — le dimanche 16 avril, la consécration épiscopale à

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.

2. L'amour du latin a été attiédi, lit-on, par « la campagne actuellement menée contre le latin liturgique, campagne qui, bien souvent, se couvre de prétextes fallacieux et qui est déloyalement menée avec une audace qu'on a qualifié de fanatisme iconoclaste ». Cfr *DC*, 7 mai, col. 599.

3. La dernière importante publication à ce sujet est de l'abbé Winninger. L'ouvrage, intitulé *Langues vivantes et Liturgie* (Éd. du Cerf), est précédé d'une préface de S. Exc. Mgr Weber, évêque de Strasbourg.

Mgr Acace Coussa, assesseur de la Congrégation orientale, moine alépin de rite grec melkite. Comme d'autres gestes du Saint-Père, celui-ci a dû faire choc, et pour beaucoup dans un sens salutaire.

Il n'empêche que malgré cela l'on éprouve un certain malaise devant les photos et les textes concernant ce sacre. Le journal *Kathimerini* d'Athènes écrivait : « Le fait que tout récemment le pape a consacré un évêque uniate de Hiérapolis n'est pas un signe de changement substantiel dans les pensées et dans les méthodes de la part du Vatican ; l'Église uniate, instrument dont se sert l'Église catholique pour saper l'orthodoxie, fut et reste un des sujets qui séparent cette dernière du Vatican ». Sans doute doit-on déplorer de tels propos, mais on peut se demander s'ils n'ont pas une certaine justification [1] —. Que l'on considère par exemple la manière dont on avait revêtu l'illustre célébrant d'un mélange hétéroclite d'ornements byzantins et latins, ce qui est presque symbolique de la manière traditionnelle dont on a envisagé jusqu'ici en Occident l'union des deux Églises. Ce qu'on demande à Rome, c'est une compréhension bien plus nuancée de la chrétienté orientale, cette chrétienté qui est autre chose, bien autre chose qu'une histoire de rites, de rituels et de rubriques.

On s'est félicité du fait, considéré comme de bon augure, qu'au début de 1960 le Pape ait proclamé comme futurs patrons du concile, les deux docteurs de l'Orient, saint Jean Chrysostome et saint Grégoire de Nazianze ainsi que saint Grégoire le Grand. Il est bien curieux de constater que la proclamation récente de saint Joseph comme patron et protecteur du futur concile [2] est venu apporter une confirmation décisive à ce qu'on répète de plus en plus en haut lieu, à savoir que le concile ne sera pas avant tout un concile d'unité, mais qu'il concernera premièrement les problèmes internes de l'Église catholique. En effet, saint Joseph a été inséré dans un régime sanctoral typiquement latin, si étrange que cela puisse paraître. Le catholicisme occidental vénère saint Joseph comme patron de l'Église universelle, mais l'Orient a une peur extrême dès qu'il entend l'Occident parler d'universel, même si le mot voisine avec un nom qui symbolise en quelque sorte l'effacement même et le service désintéressé. Ce que l'Orient

1. Le P. Wenger, dans un article de *La Croix*, 3 mai, intitulé *Universalité de la papauté*, a rapporté cette réflexion du journal grec comme un malentendu. Il nous semble que le malentendu n'est pas unilatéral.
2. Cfr *OR*, 19 mars ; *DC*, avril, col. 417-424.

attend de l'Occident, c'est le respect de sa théologie, de sa spiritualité, de son régime de gouvernement ecclésiastique, de son droit et finalement de son rite qui est l'expression de toute une vie qui lui est propre.

Nous croyons utile de faire ces réflexions car il arrive, par manque d'information, que l'on s'étonne de ce que les intentions les plus nobles et les actes les plus sincères trouvent si peu de résonance parmi ceux qui sont séparés de nous. Peut-être ceux-ci craignent-ils qu'on n'aille pas assez au cœur des problèmes et, qu'en restant trop à la périphérie, le fond des choses n'en soit voilé.

Le Monde du 24 mai a publié un bon article de Henri FESQUET sur la préparation du concile. « Jean XXIII a décongestionné l'Église, écrit l'auteur. Chacun s'y sent aujourd'hui à l'aise, et peut faire entendre sa voix. » Pour la cause de l'unité, l'auteur attend beaucoup de l'autocritique que le Pape a réintroduite dans l'Église. Il se fait en même temps l'interprète de toute la presse catholique qui, ces derniers temps, s'est plainte un peu partout de ce que les préparatifs du concile se déroulent derrière un « rideau de fumée » ou même « une muraille de Chine ». Les éditeurs de vingt quotidiens catholiques des Pays-Bas, par exemple, se sont adressés à Rome pour demander que le travail des journalistes soit facilité. Une conférence de presse du secrétaire de la commission centrale, Mgr FELICI, le 18 avril, a produit plutôt l'effet d'une « douche glaciale » et fut considérée « en éclatante contradiction avec les déclarations de Pie XII sur l'opinion publique dans l'Église », comme aussi avec la volonté expresse du Pape actuel [1]. On sait que l'épiscopat d'Autriche à demandé à Rome que, dans sa phase préparatoire, le concile utilise davantage la compétence des laïcs. Nous avions déjà noté qu'en janvier dernier, le cardinal KÖNIG, archevêque de Vienne, avait déclaré que la collaboration des laïcs serait souhaitable [2]. L'organe d'information des intellectuels catholiques autrichiens *Actio Catholica* a publié à ce sujet un article très nuancé souhai-

1. Cfr Dr. Otto B. ROEGELE, *Konzil und Presse*, dans *Rheinische Merkur*, 26 mai, p. 4 ; *De Tijd-Maasbode*, 19 avril, p. 5. Compte rendu officiel dans *OR*, 20 avril ; cfr *DC*, 21 mai, col 665-668.

2. Cfr le texte du discours dans *HK*, avril, p. 294-296 ; *DC*, 2 avril, col. 443-447.

tant voir dissiper les appréhensions de la plupart des laïcs qui estiment que, la préparation s'opérant à huis clos, il n'y a plus qu'à attendre, conformément à une discipline traditionnelle et muette, ce qui sera décidé en haut lieu [1].

Les quinze volumes des *Acta et Documenta* de la phase anté-préparatoire au concile sont maintenant au complet. Ils comprennent ensemble 9.520 pages et sont actuellement à l'étude auprès des différentes commissions et des secrétariats. Huit volumes contiennent les *Consilia et vota episcoporum et praelatorum*, classés d'après les continents. Les deux premiers groupent les lettres des évêques de tous les pays d'Europe autres que l'Italie, en tout 451, tandis que le troisième contient 311 lettres des évêques italiens. Il y a 229 lettres des évêques d'Asie (t. IV), 244 des évêques d'Afrique (t. V), 348 des évêques de l'Amérique du Nord et Centrale (t. VI), 358 des évêques de l'Amérique du Sud et l'Océanie (t. VII). Le huitième volume contient 109 lettres des supérieurs généraux des Ordres religieux. Un *Analyticus conspectus consiliorum et votorum quae ab episcopis et praelatis data sunt* (2 vol.) n'énumère pas moins de 8.972 propositions, dont 4.232 d'ordre doctrinal, canonique et disciplinaire. Parmi les autres 4.740 suggestions concernant des sujets divers, figurent celles se rapportant à l'unité chrétienne.

On pense qu'avant le concile, une autre série de volumes — peut-être même plus longue que la première — rassemblera encore les travaux des commissions et des secrétariats [2]. C'est donc avec raison qu'on peut dire que la préparation du concile provoque dans l'Église un immense brassage d'hommes et d'idées. Selon l'image de S. S. Jean XXIII, dans sa lettre apostolique de Pentecôte aux évêques du monde entier, la petite semence d'il y a deux ans devient un arbre débordant de vitalité, portant des fleurs et des fruits, riche de promesse pour l'avenir de l'Église. Ceci, dans l'esprit du Pape, est un sujet de re-

1. Cfr *ICI*, 1er avril, p. 5. Sur les difficultés existant actuellement dans l'Église pour un sain dialogue, cfr les réflexions de la revue néerlandaise *De Maand* (Bruxelles-Utrecht) de février (résumé dans *ICI*, 15 avril, p. 26).

2. *T*, 15 avril, p. 368. *HK*, avril, donne une analyse détaillée des organes préparatoires au concile. Cfr aussi J. Kerkhofs, S. J., *Spanningen binnen het concilie* (Tensions au sein du concile), dans *Streven* (Louvain-Amsterdam), avril ; trad. dans *Choisir* (Fribourg), mai.

connaissance, devant stimuler des prières ferventes dont le Saint-Père souligne à cette occasion l'importance primordiale.

Le monde catholique s'est beaucoup réjoui de ce que cet appel à la prière ait trouvé un écho chez nos frères anglicans, notamment chez le Dr. FISHER, lorsqu'il présidait pour la dernière fois comme archevêque de Cantorbéry la Convocation de sa province : « J'espère, a-t-il dit, que beaucoup dans l'Église d'Angleterre s'uniront à la prière de leurs frères de l'Église de Rome pour que Dieu fasse que ce concile du Vatican ne serve pas à blesser, mais à aider, à accroître l'unité d'esprit parmi toutes les Églises, de sorte qu'elles puissent coopérer toujours davantage à répandre l'Évangile de Dieu, la bonne nouvelle de la réconciliation avec lui » [1].

U.R.S.S. — Depuis quelques mois, déjà avant la récente demande d'admission comme membre du Conseil œcuménique des Églises soumise par le Patriarcat orthodoxe de Moscou (voir ci-après), on remarquait des signes évidents d'efforts de toute nature faits par l'Église orthodoxe russe afin d'entrer en contact avec les chrétiens de l'étranger. Pour la première fois *ŽMP*, nº 11, 1960, consacre une chronique spéciale aux événements des Églises à l'extérieur, orthodoxes et autres. Depuis plus longtemps encore, la revue patriarcale donne des nouvelles détaillées des réunions œcuméniques les plus importantes, comme celle de Rhodes en 1959 et celle de St. Andrews en 1960. *ŽMP*, nº 2, 1961, contient un article sur la Semaine de Prière pour l'Unité chrétienne, citant l'abbé Couturier et ses initiatives. Cette ouverture sur l'ensemble du monde chrétien et les possibilités d'entrer en relation avec lui peuvent être d'un grand soutien pour l'Église russe à l'intérieur du pays, précisément à un moment où les brimades contre elle s'y multiplient.

L'actuelle OFFENSIVE ATHÉE coïncide avec la mise en œuvre du plan septennal qui devra s'achever en 1965. Le but en est le passage au communisme, l'avènement de la société communiste dans laquelle il n'y aura pas place pour la religion. Aussi, le projet constitutionnel en vue de cette réalisation n'aurait, dans

1. *The Times*, 2 mai ; *CEN*, 5 mai, p. 10.

sa rédaction actuelle, pas un mot sur la liberté des cultes [1]. Le Parti a décidé d'entreprendre une campagne d'épuration de grande envergure. *Radio Moscou* a déclaré que 1.500 jeunes gens et jeunes filles de 17 établissements universitaires et d'enseignement supérieur de Léningrad ont été, dans ce but, organisés en 130 brigades spéciales. Après avoir suivi un cours de formation au Musée d'Histoire de la religion et de l'athéisme, les étudiants se rendent dans les régions rurales où ils donnent des conférences et projettent des films de propagande. A Moscou, les membres du Parti sont invités à renforcer l'activité athée parmi le public par des visites à domicile des Moscovites croyants [2]. L'exploit de Jurij Gagarin, premier cosmonaute, est utilisé comme nouvel argument : « Les fusées prouvent que le ciel est vide... » La revue athée *Science et Religion* est plus que jamais d'une navrante naïveté, en exaltant l'« évident recul de Dieu devant la Science ». Le n° 3, 1961, de cette revue contient cependant des plaintes contre l'inertie de l'intelligentsia dans la lutte antireligieuse : « Pourquoi ne trouvons-nous pas parmi les athées les noms de nos principaux écrivains ? » Le même reproche est adressé aux camarades cinéastes. On sait qu'en UKRAINE en particulier la résistance religieuse est extrêmement tenace. Et cela spécialement parmi les grecs-catholiques qui ont été placés de force sous l'autorité du patriarcat de Moscou. Deux films récents, *Le Peuple accuse* et *Ivana* ont pour objectif de déblatérer contre la mémoire du métropolite Mgr André SZEPTYCJKYJ († 1944), entreprise assez audacieuse si on se souvient du fait que M. Chruščev lui-même, alors président de la République soviétique ukrainienne, accompagna le grand évêque vers son dernier lieu de repos [3]. Il est regrettable que *ŽMP*, n° 1 de cette année, dans un article, *La fin de l'Union de Brest*, ne respecte pas non plus cette noble figure irénique, si éloignée de tout nationalisme étroit. Ajoutons que l'article en question n'est pas signé.

La FÊTE DE PÂQUES de cette année a été célébrée en U.R.S.S. avec une affluence record de fidèles, malgré les mesures sévères prises par les autorités. On signale de nombreux INCIDENTS

1. Cfr *Réforme*, 27 mai, M. PROSTIEV, *L'Église russe accepte le pari.*
2. *Nouvelles de l'Europe de l'Est*, 14 avril ; *SŒPI*, 31 mars, p. 8.
3. Cfr le bulletin allemand *Expulsus*, 5, 1960.

provoqués par des brigades de Komsomols. A KIEV, plus gravement encore que l'an passé, un millier de jeunes soviétiques ont semé la perturbation durant les services de la nuit pascale de la cathédrale Saint-Vladimir [1]. La bénédiction des œufs et des mets de Pâques en dehors de l'enceinte des églises était, cette année, interdite, ainsi que la participation des artistes de l'État aux chœurs d'églises à l'occasion des solennités. La radio et la télévision avaient organisé des émissions antireligieuses spéciales.

De toutes manières, on tente maintenant d'enrayer les progrès du christianisme en U.R.S.S. Nous avons déjà signalé que, ces derniers temps, il est souvent procédé à la fermeture arbitraire des églises. Des prêtres zélés sont constamment déplacés. Le régime essaie aussi d'empêcher la relève pastorale en asphyxiant les séminaires et les académies de théologie. Comme conséquence des diverses vexations, le séminaire de Léningrad n'aurait accueilli en première année à la rentrée dernière que 9 étudiants au lieu de 40 [2]. Malgré le renouveau religieux indéniable, l'Église russe orthodoxe en U.R.S.S. doit pouvoir compter plus que jamais sur les prières d'intercession de toute la chrétienté.

Quelques ARTICLES : Dans *ICI*, 1 mai, p. 25, *Pourquoi les survivances religieuses en U. R. S. S. ?*

L. USPENSKIJ, *Pour le jubilé d'André Roublev* (600e anniversaire), dans *M*, nº 35, 1960, p. 44-53.

BISHOP ANTHONY, *Visit to Russia*, dans *Sobornost*, hiver 1961, p. 180-186.

Nicolas ZERNOV, *A Visit to the Russian Church*, ibid., p. 186-191.

P. DUPIRE, *Athéisme et religion en U. R. S. S.*, dans *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste*, avril, p. 35-38.

V. I. SEDURO, *Les récents développements des études sur Dostoïevsky en Union soviétique* (1955-1960), un intéressant volume de 132 pages de la revue annuelle *Problèmes soviétiques* (Munich), nº 3, 1960.

1. Cfr *La Croix*, 14 avril, témoignage d'un groupe d'étudiants de l'étranger qui ont décrit la scène comme « terrifiante ».

2. Cfr *Réforme*, art. cit. *ŽMP*, nº 1, p. 19, donne pour la première fois quelques chiffres au sujet des séminaires. Des huit séminaires ensemble sont sortis en 1960 185 étudiants. De ceux-ci 66 compléteront leur formation théologique dans une académie de théologie, tandis que les 119 autres sont allés rejoindre une paroisse. Les deux Académies de théologie de Moscou et de Léningrad terminaient l'an dernier avec 43 étudiants du dernier cours.

Allemagne. — Le Xe KIRCHENTAG du protestantisme allemand aura lieu à la date prévue, du 19 au 23 juillet, dans la partie occidentale de Berlin, les autorités de la République Démocratique ayant refusé leur accord pour que la rencontre se fasse à Berlin Est, comme les organisateurs l'avaient d'abord projeté. Le Praesidium du KIRCHENTAG n'a pas cru devoir accepter l'offre du gouvernement de la R.D.A de porter son choix sur Leipzig. Ce refus a été jugé provocateur par l'agence de presse de l'Est [1].

Angleterre. — Le 10 mai, un grand DÉBAT a eu lieu à la Chambre des Lords sur l'unité chrétienne suivant une motion du comte d'Arran, demandant l'approbation pour les efforts faits actuellement en faveur de la réunion des chrétiens. En ouvrant ce débat, qu'on peut considérer comme réellement historique et qui a duré plus de six heures sans interruption, Lord Arran commença par dire qu'il n'était qu'un des nombreux simples chrétiens perplexes et affigés dans leur foi à cause des disputes et divisions des Églises [2]. Les échanges de vues ont été animées, en particulier par une intervention du comte Alexander de Hillsborough, baptiste et président honoraire du Conseil des Églises protestantes du Royaume-Uni, qui fit part des objections que le dit Conseil a élevées contre la visite du Dr. FISHER au Pape. L'ensemble du débat s'est déroulé à un niveau élevé et sur un ton toujours correct, bien que parfois vif. Un réel désir d'unité s'y est manifesté. C'est la dernière séance de la Chambre des Lords à laquelle devait assister l'archevêque Geoffrey Fisher avant sa retraite, le 31 mai. De nombreux orateurs lui ont exprimé leur satisfaction pour ses récentes initiatives. En fin de séance, Lord Arran a retiré la motion, qu'il n'avait présentée, selon l'usage, que pour provoquer le débat, le premier depuis de longues années consacré par les Lords à une question essentiellement religieuse.

1. Conduite par le métropolite Mgr DOROTHEOS des Iles des Princes, une délégation d'évêques, d'ecclésiastiques et de théologiens grecs a visité en mars l'Allemagne occidentale, officiellement invitée par le Département gouvernemental de la presse et de l'information. Mgr Dorotheos a rendu visite au cardinal DÖPFNER de Berlin, et aux abbayes de Maria-Laach et de Niederaltaich ; cfr *Der Christliche Osten*, nº 2-3, 1961, p. 65.

2. Cfr *Times*, 11 mai, p. 20 ; *ICI*, 1er juin, p. 7.

La NOUVELLE VERSION anglaise du Nouveau Testament est immédiatement devenue un *best-seller*. Imprimée sur les Presses universitaires d'Oxford et de Cambridge, elle est le fruit de treize années de travail d'un comité interconfessionnel de spécialistes représentant onze dénominations non catholiques de Grande-Bretagne. Du côté catholique, l'avis a été émis que la nouvelle Bible anglaise pourrait très bien servir de base à un texte biblique acceptable tant pour les protestants que pour les catholiques. A ce propos, le professeur C. H. DODD, président du comité responsable de la nouvelle traduction, a déclaré dans le *Sunday Times* : « Toute requête en vue de modifier une quelconque partie de la traduction pour l'adapter aux positions catholiques romaines devrait être examinée avec le plus grand soin »[1].

Athos. — Les premières nouvelles sur la célébration du millénaire en 1963 sont publiées par *AA*, 10 mai. Un navire spécial transportera les participants, qui représenteront sans doute un grand nombre d'Églises, près des différents centres de la Sainte Montagne. Les pèlerins pourront ainsi retourner dormir sur le navire. On prévoit des cérémonies dans les monastères suivants, tous idiorrythmiques: Grande Laure, Vatopédi, Iviron, Docheiariou. L'organisation a été assumée par le patriarcat œcuménique, le ministère grec des Affaires étrangères, et la double Synaxe athonite.

Bulgarie. — Du 17 au 31 mars, deux représentants du C.O.E. ont été les hôtes de l'Église orthodoxe bulgare. Ce furent le Rev. Francis HOUSE et Mlle Loïs MEYHOFFER. Ils ont été reçus par S. S. le patriarche CYRILLE et ont visité nombre de villes et de monastères. Le 21 mars, M. House a fait une conférence en français à l'Académie théologique sur l'histoire, l'organisation, l'enseignement et la vie liturgique de l'Église anglicane. A cette occasion, le journal de l'Église bulgare expose longuement l'histoire des relations anglo-orthodoxes depuis 1690.

Le patriarche en concélébration avec les membres du Saint

1. Cfr *SŒPI*, 31 mars, p. 6.

Synode a consacré cette année le SAINT CHRÊME le jeudi saint (6 avril) [1].

Constantinople. — Sur proposition de S. S. le patriarche ATHÉNAGORE, le Saint-Synode, en sa séance du 7 février, a élu deux nouveaux métropolites titulaires. Le recteur de l'École théologique de Chalki, l'archimandrite Maximos REPANELLIS devient métropolite de Stavropolis, le diacre Chrysostomos CONSTANTINIDIS, professeur à Chalki, secrétaire général du bureau de coordination des questions œcuméniques et très actif dans ce domaine, est nommé au siège de Myre en Lycie. Les ordinations ont eu lieu respectivement le 26 février et le 5 mars [2].

Égypte. — Le discours du jour de l'an de S. B. Mgr CHRISTOPHOROS, reprenant les thèmes habituels, n'a guère apporté de nouvelles. Les plans pour la consolidation de l'église historique Saint-Sabas-le-Sanctifié à Alexandrie, ont été examinés à Athènes et les moyens financiers promis. Les plans pour le nouveau palais du patriarcat sont prêts et la mise en valeur des terrains appartenant au patriarcat est à l'étude [3].

Le dimanche 29 janvier a eu lieu à Alexandrie une importante cérémonie : S. B. le patriarche a posé la PREMIÈRE PIERRE du nouveau palais patriarcal. Comme S. B. le soulignait dans son discours, les patriarches d'Alexandrie n'ont guère eu de lieu d'habitation fixe depuis l'invasion arabe au VIIe siècle. La situation a été particulièrement pénible depuis que Mgr Sophronios a quitté Hamzaoui (Le Caire), où les patriarches s'étaient établis vers la fin du Xe siècle, pour revenir à Alexandrie. Une image du noble bâtiment est reproduite dans le journal. Il s'élèvera à côté de l'église historique Saint-Sabas-le-Sanctifié. Les frais de construction ont été assumés en grande partie par le Gouvernement grec [4].

1. *Cărkoven Vestnik* (Sofia), 29 avril. Ibid., 6 mai, un intéressant article illustré de l'archimandrite Basile sur la préparation, la consécration et la conservation du saint Chrême.

2. *AA*, 1 et 8 févr., 1, 8, 15 et 22 mars. Le métropolite Chrysostome reçut les éloges du Saint-Synode pour ses services au Patriarcat œcuménique comme président des comités synodaux concernant les questions inter-orthodoxes et œcuméniques.

3. *P*, 1er janv.

4. *P*, 1er fév.

États-Unis. — L'archidiocèse orthodoxe grec a édité son CALENDRIER 1961. Il contient une masse de renseignements : une importante section liturgique, l'analyse de toutes les Églises orthodoxes autocéphales et autonomes, y compris les ukrainiennes, des Églises orientales « mineures », des Églises étrangères (catholique, vieille-catholique, etc.). Ensuite on expose brièvement l'attitude de l'Église orthodoxe sur diverses questions d'actualité (insémination artificielle, contrôle des naissances, suicide, incinération des morts, discrimination raciale — toutes rejetées ; la circoncision, « devenue une mode en Amérique », et l'autopsie ne sont pas condamnées). On en vient à des directives pour les mariages, baptêmes, funérailles, etc., et finalement aux œuvres et à l'organisation de l'archidiocèse. La partie œcuménique (en deux langues) est en général très bien faite. Espérons seulement qu'en 1962 on finira par reconnaître que l'Église catholique baptise non par aspersion mais par infusion, presque comme les Grecs orthodoxes eux-mêmes d'ailleurs (voir plus loin sous GRÈCE).

Mentionnons aussi l'édition suivante : *Parishes and Clergy of the Orthodox, and the other Eastern Churches in North and South America together with the Parishes and Clergy of the Polish National Catholic Church, 1960-1961*, 141 p., ill., publiée par The Joint Commission on Cooperation with the Eastern Churches of the General Convention of the Protestant Episcopal Church, dont l'évêque Lauriston L. SCAIFE (Buffalo) est président, et M. Paul ANDERSON secrétaire [1].

Finlande. — Le 14 janvier dernier, l'archevêque de l'Église orthodoxe autonome finlandaise Mgr GERMAN, démissionnaire depuis le 1er juillet 1960, est décédé à Kuopio. L'archevêque, de son nom de famille AAV, était né le 2 septembre 1878 en Esthonie dans la famille d'un *psalomščik* (clerc). Devenu veuf en 1922, il est élu simultanément évêque auxiliaire dans deux Églises différentes, celle d'Esthonie et celle de Finlande. C'est le patriarche de Constantinople, MELETIOS IV, qui le consacre évêque en 1923. En 1935 il est élu archevêque de Carélie et de toute la Finlande [2]. Son successeur est son évêque vicaire Mgr PAUL.

1. Une première édition fut signalée ici en 1952, p. 390, note 2.
2. Cfr *ŽMP*, n° 3, p. 76.

France. — Du 29 avril au 4 mai s'est réuni à VALENCE le synode national de l'Église réformée de France. On y a parlé de la RÉORGANISATION de l'Église qui s'impose en une époque de grands bouleversements sociaux, culturels et démographiques. Le synode a décidé la création d'un MINISTÈRE DE DIACRES à plein temps et d'une liturgie d'ordination de ces diacres. Il a aussi exprimé sa satisfaction des études entreprises en commun par les Églises luthériennes et réformées en France et d'Alsace-Lorraine, en vue de l'élaboration d'une commune liturgie de consécration ou ordination pastorale, premier pas vers l'unification de toutes ces Églises en une « Église évangélique unie » [1].

Grèce. — La TENSION entre le Gouvernement et le Saint-Synode semblerait plutôt augmenter. Il y a actuellement quatre diocèses vacants (Serrai, Syros, Messénie et Étolo-Acarnanie). Le Saint-Synode refuse de commencer les démarches nécessaires pour l'élection de nouveaux pasteurs (rédaction de la liste des candidats, convocation de la hiérarchie) aussi longtemps que le Gouvernement n'aura pas accepté ses deux exigences fondamentales : rétablissement du principe de translation d'un siège à un autre pour les évêques, diminution des qualités exigées des candidats épiscopables. Le Gouvernement, au contraire, entend maintenir la loi et demande au Saint-Synode d'agir [2].

La commission qui a étudié la question de la RÉVISION des limites diocésaines a terminé ses travaux. Cette révision devrait aider à réduire les inégalités en étendue et richesse entre les différents diocèses et par cela même écarter un des arguments en faveur de l'amovibilité des évêques. Le Saint-Synode fait la sourde oreille, ce qui provoque l'indignation des zélateurs de la bonne marche de l'Église.

1. *SŒPI*, 12 mai, p. 4.
2. *K*, 10 et 17 mai. On a appris par après (*K*, 31 mai) que le Saint-Synode a convoqué la Hiérarchie en session extraordinaire du 18 au 30 septembre pour décider des questions pendantes, dont celle du liste des candidats à l'épiscopat et de l'élection des évêques pour les quatre sièges vacants. Un autre point du programme sera le salaire du clergé et l'abolition de l'impôt paroissial.

Le 1er février les Chambres grecques ont voté la Loi fondamentale de l'Église orthodoxe autonome de CRÈTE. Cette nouvelle loi, tout en rationalisant les institutions administratives et juridiques de cette Église, a laissé intactes les prérogatives essentielles du patriarcat œcuménique, instance hiérarchique suprême de l'Église crétoise. Texte de cette loi dans *AA*, à partir du 26 avril.

Suite à un pénible incident survenu récemment à Salonique [1] où le métropolite a excommunié la direction d'une pieuse association parce qu'elle avait fait écouter au magnétophone un DISCOURS ENREGISTRÉ par un prédicateur à qui le même métropolite avait refusé la permission de parler dans son éparchie, le Saint-Synode a recommandé aux évêques d'interdire dans les églises ou les salles d'associations religieuses la reproduction de sermons enregistrés. Il s'agit surtout d'une défense faite aux prédicateurs laïcs de prononcer des sermons dans des assemblées religieuses. L'évêque local ne peut donner de permission que dans certains cas. On souligne que « la prédication de la Parole de Dieu revient au pouvoir de l'Église d'enseigner, ce qui est garanti exclusivement à ceux qui ont été ordonnés » [2]. Réaction douloureuse de désapprobation dans *En*, 15 mars, qui cite d'autres commentaires dans le même sens et d'où nous apprenons que huit seulement des treize membres du Synode ont signé la circulaire.

PhO, 20 mars, parle du BAPTÊME, déclarant totalement invalide la collation de ce sacrement d'après la manière suivante décrite et prescrite par un évêque grec : « Puisqu'il y a danger de suffocation dans l'eau pour l'enfant au cours des trois immersions prescrites (...), il est absolument nécessaire que l'enfant soit immergé jusqu'aux omoplates seulement et que, ensuite, de l'eau soit versée sur sa tête par la main du prêtre qui ne peut faire l'immersion en règle à cause des petites dimensions des fonts baptismaux. » Nous avons peu d'expérience de baptêmes

1. Cfr *An*, janv., mars ; *En*, 15 janv., 15 fév., 1er et 15 mars, 1er avril.
2. *E*, 15 fév., *OO*, mai, p. 154.

grecs, mais nous n'avons jamais vu conférer ce sacrement autrement que de la manière décrite ici et réprouvée par *PhO*. Nous commençons à croire d'après de nombreux indices que l'Orthodoxie est, de fait, beaucoup moins rigoureuse dans sa pratique baptismale que certains polémistes ne le disent. L'infusion est constante, même normale, en Ukraine et en Serbie; les Grecs n'immergent qu'à demi, complétant par l'infusion [1].

Le Saint-Synode a fait des démarches pour que les autorités compétentes empêchent la distribution dans l'armée et les écoles d'une PARAPHRASE en grec moderne du Nouveau Testament faite par les soins des « Gédéonites » (organisation d'origine américaine pour la diffusion gratuite des Écritures). Le Saint-Synode rappelle que la paraphrase du N.T. est explicitement interdite par la Constitution et fait savoir que l'*Apostoliki Diakonia* imprime un million d'exemplaires du N.T. destinés à être distribués gratis dans l'armée et parmi le peuple [2].

L'article de M. J. Ch. KONSTANTINIDIS sur l'Église d'Athènes durant la période 1923-1958, auquel nous avons déjà fait allusion, continue à paraître dans *E*. Dans le numéro du 15 mars 1961, on peut trouver — finalement — des données exactes sur le catholicisme en Grèce. C'est ainsi qu'on apprend qu'à Athènes il y a cinq églises et 14 chapelles catholiques y comprises celles de la communauté de rite oriental. Ces chiffres permettront à nos lecteurs de rectifier les renseignements donnés au t. XXXII (1959) d'*Irénikon*, p. 79, d'après le témoignage de la revue *Zoï*.

Au dernier RECENSEMENT général, du 19 mars 1961, la question : *A quelle religion appartenez-vous ?* n'a pas été posée. On s'interroge sur la raison de cette omission (cfr p. ex. *Spitha*, nº 235, mars 1961) alors que les responsables prétendirent

1. Sur la pratique baptismale il ne devrait donc pas exister de dissension entre orthodoxes et catholiques, car ceux-ci ne baptisent évidemment pas par aspersion, comme du côté orthodoxe on le dit et écrit si souvent.
2. *E*, 9 avril.

« mesurer les forces de la nation ». Le dernier recensement de 1951 avait donné 7.472.559 orthodoxes, 28.430 catholiques, 7.034 protestants, 1.205 monophysites, 4.438 autres chrétiens, 112.665 musulmans, 6.325 israélites, autres religions 29, athées 121.

Depuis novembre 1959 l'*Apostoliki Diakonia* de l'Église de Grèce a entrepris la RÉÉDITION des grands livres liturgiques grecs. Jusqu'à présent nous avons vu le Triode, le Penticostarion, et les Ménées de septembre, octobre et novembre. L'impression est vraiment très belle et dépasse de loin tout ce qu'on a vu jusqu'ici dans ce domaine. L'on regrettera que les éditeurs n'aient pas pu bénéficier des remarques très pertinentes et des corrections proposées en 1935 par le protoprêtre très connu Constantin CALLINIKOS et éditées maintenant seulement par M. FOUNDOULIS de l'Université de Salonique dans *E*, 15 fév. et 1er mars. Quelques sondages ont révélé chaque fois dans le nouveau texte l'incorrection signalée par le R. P. Callinikos. On en trouve d'autres : ἔλαιον pour ἔλεον ; ἡμᾶς pour ὑμᾶς par exemple. C'est dommage. Espérons qu'on pourra éliminer au moins les fautes d'orthographe à l'avenir. En tout cas, et la chose mérite d'être dite, cette nouvelle édition athénienne nous a semblé meilleure que la romaine (cfr les vêpres de l'Ascension et du dimanche suivant dans les deux éditions).

Les hauts fonctionnaires MM. G. D. KOLEMENIS et K. S. SPYROPOULOS ont réuni dans un beau volume, sous le titre *Νομοθεσία περὶ ἐνοριῶν καὶ TAKE* (Athènes, 1961 ; in-8, 382 p.) toute la LÉGISLATION en vigueur actuellement sur les églises et leurs desservants et sur l'assurance et les services sociaux en faveur du clergé paroissial. Ils y ont joint toutes les explications nécessaires, de même que les circulaires officielles. La loi de 1940 sur les Églises et les Desservants, encore en vigueur, a été si souvent modifiée et complétée que les hiérarques, les desservants et les fabriques d'église avaient beaucoup de peine à y voir clair. Grâce à ce volume, leur tâche sera rendue plus facile.

Nous avons reçu trois numéros d'un nouveau mensuel édité en format de journal sous le titre *Typos ; Hellinikos-Orthodoxos* [1].

1. Adresse : Kanningos 12, Athènes.

Le périodique combat les superstitions, la franc-maçonnerie, ce qui est excellent, mais hélas ! en même temps et durement, tout ce qui n'est pas grec et orthodoxe dans l'acception la plus radicale et la plus étroite de ces deux adjectifs.

Le R. P. THEOKLITOS de Dionysiou (Mont Athos) s'est levé de nouveau pour défendre le MONACHISME authentique. Dans *HV*, nº 295-296, il rappelle à propos du rapport sur ce sujet présenté à la Hiérarchie en octobre 1960 par le métropolite de Drama, Mgr PHILIPPE, quelques principes de base. Comme son higoumène [1], l'auteur se heurte surtout au fait que le rapport veut à tout prix imposer aux moines un « apostolat » social.

La Faculté de théologie de l'Université aristotélienne de Thessalonique a entrepris de fonder un INSTITUT D'ÉTUDES ASIO-AFRICAINES où pourront être reçus, d'une part, des Grecs désireux de compléter leur formation en vue de l'apostolat missionnaire et, d'autre part, des étudiants venus des pays asiatiques et africains pour étudier la théologie ou d'autres matières apparentées. Voilà donc un premier fruit important du réveil actuel d'une conscience missionnaire dans l'Orthodoxie grecque [2].

Le 26 mars est décédé M. Nicolas LOUVARIS professeur émérite de la Faculté de théologie d'Athènes, membre de l'Académie. Très bon philosophe en même temps que théologien, il avait souvent combattu le matérialisme et le positivisme, et enseigné les vraies valeurs humanistes [3]. Nécrologie par M. KALOGIROU dans *GP*, mars-avril.

Le 21 avril est décédé Mgr EULOGE Kourilas, évêque de Korytsa, ancien moine de Lavra, Athos, bien connu dans le monde savant pour ses publications [4].

PALÉOÏMÉROLOGITISME. — *KEO*, fév.-mars, commente longuement l'ordination épiscopale de Mgr AKAKIOS Pappas. Il nous apprend que le candidat a séjourné deux mois en Amérique, rapporte les bruits sur les noms des évêques ordonnants,

1. Cfr *Chronique* 1961, p. 63 (où pour Grigoriou il faut lire Dionysiou).
2. *E*, 15 avril.
3. *E*, 9 avril.
4. *AA*, 10 mai.

mais refuse de croire à cette ordination aussi longtemps qu'un document authentique n'aura pas été produit [1].

Le même fascicule annonce la parution du livre *Le Papisme, Antéchrist* de l'archiprêtre Eugène TOMBROS.

Nous apprenons que l'évêque-exarque en Amérique des paléoïmérologites (groupe de Keratea) Mgr Damaskinos est décédé [2].

Norvège. — Le ministre des Cultes et de l'Éducation ayant approuvé la consécration d'une femme, Mme Ingrid BJERKAS [3], la majorité des évêques de l'Église luthérienne de Norvège (six sur neuf) ont publié une DÉCLARATION dans laquelle ils s'opposent énergiquement à cette décision. L'autorisation gouvernementale, affirme la déclaration qui est signée en premier lieu par le primat de l'Église de Norvège, le Dr. SMEMO, provoquera « un grand trouble et des luttes inévitables au sein de l'Église ». Les signataires ajoutent que l'institution des femmes pasteurs est incompatible avec la Sainte Écriture.

Ouganda. — La première église orthodoxe en pierre du pays a été récemment consacrée à KABALA, la capitale, par Mgr NICOLAS, métropolite d'Irinopolis (Dar-es-Salam) entouré d'un archimandrite grec et de huit prêtres et diacres africains. A la cérémonie assistaient le roi de Buganda Mutesa II, le roi électif de Busonga et d'autres autorités noires et blanches [4].

Pologne. — Nous apprenons par l'hebdomadaire catholique *Tygodnik ilustrowany*, 19 mars, que S. B. Mgr MAKARIJ, métropolite de Varsovie et de Toute la Pologne, chef de l'Église orthodoxe autocéphale en ce pays, est DÉCÉDÉ le 1er mars.

Né en 1884 à Lukovick en Polésie, Michel Oksiuk acheva en 1907 ses études au séminaire de Cholm et fut promu maître en théologie de l'Académie théologique de Kiev en 1917. Par la suite il se consacra à

1. Cfr à ce sujet *Chronique* 1961, p. 64.
2. *KEO*, mars, p. 15 ; cfr *Chronique* 1960, p. 513.
3. La cérémonie a eu lieu le 19 mars à Vang, par l'évêque de Hamar, le Dr. Kristian SCHJELDERUP.
4. *E*, 15 avril. Photographie dans *An*, mai.

l'enseignement. En avril 1942 il est ordonné prêtre et en 1945 le patriarche Alexis de Moscou le nomme archevêque de Ljvov et Tarnopolj pour prendre la succession de... Mgr André SZEPTYCJKYJ. Le 7 juillet 1951, ne trouvant dans leur nombre aucun candidat digne de la fonction de chef de leur Église, les évêques orthodoxes polonais demandèrent unanimement au patriarche de Moscou de leur donner Mgr Macaire. Depuis un certain temps déjà Mgr Macaire avait dû se retirer pour des raisons de santé et confier l'administration de l'Église à l'archevêque de Bialystok et Gdansk, Mgr Timothée, qui reste pour l'instant *locum tenens* du trône métropolitain (voir aussi *Cărkoven Vestnik*, 15 avril et *ŽMP*, avril).

Roumanie. — On sait que depuis deux ans les MESURES prises contre l'Église orthodoxe roumaine se sont multipliées. Elles font partie, dit-on, d'un plan minutieusement élaboré qui, à courte échéance, devra conduire à l'anéantissement de l'Église roumaine. Le véritable commencement de l'exécution de ce plan peut être situé dans la seconde moitié de l'année 1960, lorsque la force publique intervint directement dans la vie des monastères. La majorité de ceux-ci ont déjà été fermés, impliquant l'éloignement de plus de 4.000 religieux et religieuses. En février, on a encore arrêté des moines de Neamţu et de Secu pour leur activité « mystico-religieuse ». Le monachisme roumain était devenu les dernières années un vrai foyer de renouveau spirituel. Les monastères exerçaient notamment un grand attrait sur l'élite de la jeunesse universitaire. Les séminaristes et les prêtres sont également exposés à toutes sortes de vexations pour les obliger à abandonner leur idéal mis au service des fidèles. Des « brigades scientifiques » envoyées dans toutes les régions du pays pour combattre les « superstitions et le mysticisme religieux », s'y présentent comme conseillers des travailleurs paysans. Elles organisent leurs réunions uniquement le dimanche matin [1].

1. Ajoutons que, d'après les données publiées dans le calendrier 1960 de l'Église orthodoxe de Grèce, l'Église orthodoxe roumaine avait en 1959 : 8.326 paroisses, 10.153 prêtres, 182 monastères, 1.657 religieux, 4.440 religieuses et 11.506.217 fidèles. Il y avait un Institut théologique du degré universitaire à Bucarest (avec 290 étudiants) et un autre à Sibiu (avec 338 étudiants), ainsi que 6 séminaires pour les religieux avec 759 élèves et 2 séminaires pour les religieuses avec 138 élèves. Le même ca-

Le 8 mars 1961 est décédé à l'âge de 81 ans, le R. P. Gala GALACTION, écrivain et théologien bien connu. Il est enterré au monastère Cernica.

Suède. — On se rappelle l'attitude du KYRKLIG SAMLING, front de résistance créé par le Dr. Bo GIERTZ, évêque luthérien de Göteborg, contre le pastorat féminin. Le *Samling* avait lancé un appel invitant les paroissiens à boycotter tous les ministères remplis par des femmes pasteurs. On disait à cette époque que l'évêque GIERTZ serait mis en état d'accusation pour infraction à la loi [1]. Ce n'est que fin avril que l'enquête ouverte à ce sujet a abouti : l'évêque ne sera pas mis en accusation, mais on le blâme néanmoins. Les prêtres et laïcs qui mettraient à exécution l'un ou l'autre point du programme de boycottage risquent cependant d'être condamnés [2]. Entre-temps une quatrième femme pasteur a été ordonnée fin mai.

Les ligues anti-alcooliques et les mouvements de tempérance, particulièrement actifs en Suède, réclament l'usage d'un vin très peu alcoolisé pour la communion ; certains veulent même remplacer le vin par quelque autre boisson non alcoolisée, comme le jus de fruits [3]. Quelques esprits espiègles pensent que depuis qu'il y a des femmes pasteurs on pourrait également faire cette concession.

Le parlement suédois a récemment délibéré à propos d'une FONDATION DE CARMÉLITES à Glumslöv, près de Lund. Le débat a été assez véhément, avec des paroles agressives à l'adresse du catholicisme. Les votes ont été partagés : la première Chambre se déclara pour la fondation immédiate, la deuxième Chambre posa comme condition que la grosse majorité des religieuses soit de nationalité suédoise. (Il y a pour le moment six religieuses belges et trois suédoises). Une décision finale du Gouvernement a approuvé la fondation [4].

lendrier pour 1961 ne publie plus aucune information sur l'Église orthodoxe roumaine, le Patriarcat de Bucarest n'ayant pas répondu à la demande faite par les rédacteurs du calendrier. Cfr *La Nation Roumaine*, fév.

1. Cfr *Chronique* 1960, p. 72.
2. *Svenska Dagbladet*, 28 avril.
3. Cfr *ICI*, 1er mars, p. 14.
4. *Svenska Dagbladet*, 6 mai et 3 juin.

Dans une publication récente, *Le ministère de l'Église comme représentation du Christ* (Kyrkansämbete som Kristus-representation, Lund, Gleerups, 1961), Per Erik PERSSON, de l'université de Lund, analyse la théologie suédoise moderne sur le ministère ecclésiastique, dépendante en grande partie de l'école d'Uppsala. L'auteur conclut que l'essentiel de cette théologie est emprunté à la théologie catholique, sans trouver appui dans le Nouveau Testament, et qu'elle est inconciliable avec la conception évangélique luthérienne. Le débat à ce sujet continue.

Signalons André RASK, O.S.B., *Le Ministère néo-testamentaire et l'exégèse suédoise*, dans *Istina*, nº 2, 1960, p. 205-232.

Tchécoslovaquie. — L'Église orthodoxe autocéphale du pays est gouvernée par le métropolite Mgr JEAN (Kuchtin) de Prague et de Toute la Tchécoslovaquie [1], et les trois évêques NN.SS. CLÉMENT (Kelly) d'Olomouc-Brno, depuis 1959 à la retraite pour cause d'âge et maladie, DOROTHÉE de Prešov (Prjašev) et MÉTHODE de Michailovcy. Les quatre éparchies comptent respectivement (dans le même ordre) : 36 paroisses, 55.000 fidèles ; 24 paroisses, 30.000 fidèles ; 169 paroisses, 173.550 fidèles ; 96 paroisses, 103.917 fidèles. Il y a un séminaire avec 80 étudiants. L'État subventionne l'Église, entretient le séminaire et paye les appointements du clergé [2].

Relations interorthodoxes. — La RENCONTRE PANORTHODOXE qui devait se tenir en 1960, aura lieu du 20 au 30 septembre prochain à Rhodes. Toutes les Églises orthodoxes autocéphales ont été invitées et seront vraisemblablement représentées, notamment les patriarcats de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, de Moscou, de Serbie, de Roumanie, de Bulgarie ainsi que les diverses Églises autocéphales, comme celles de la Grèce et de l'Albanie. L'organisation de la rencontre est mise au point par S. S. le patriarche ATHÉNAGORE, de Constantinople, et Mgr SPYRIDON, métropolite de Rhodes.

Les THÈMES GÉNÉRAUX proposés à la Conférence panortho-

1. Contrairement à ce que nous avions dit antérieurement (*Chronique* 1960, p. 218), Mgr JEAN est Russe (cfr *ŽMP*, 1956, nº 7, pp. 71-75).
2. *Cărkoven Vestnik* (Sofia), 18 fév. ; *E*, 15 fév., et autres sources.

doxe de Rhodes seraient les suivants : 1. Place de l'élément laïc dans l'Église ; 2. Soin pastoral des émigrants ; 3. Union des Églises orthodoxes avec les Églises orientales séparées (Arméniens, Coptes, Éthiopiens, etc.) ; 4. Relèvement du niveau intellectuel et social du clergé orthodoxe ; 5. Alignement du mouvement œcuménique et de l'Orthodoxie unie ; 6. Uniformité dans la pratique liturgique [1].

A propos du 3e point, Mgr AIMILIANOS (Timiadis), représentant de Constantinople à Genève, a déclaré dans une conférence de presse à Athènes : « Le patriarche œcuménique Athénagore a dit que nous n'avons pas de raison d'être séparés des Églises arménienne et copte, et il est sûr qu'une commission de représentants de toutes les Églises intéressées pourra facilement préparer la base d'union » [2]. L'évêque a ajouté que la rencontre de Rhodes sera pour l'Orthodoxie orientale un événement qui fera date dans son histoire. On apprend enfin par cette interview la vraie raison de la remise de cette conférence : l'Église orthodoxe russe avait décliné l'invitation. « Mais maintenant, après le contact personnel établi entre le patriarche œcuménique Athénagore et le patriarche Alexis de Moscou lorsque celui-ci vint à Istanbul, la participation de l'Église russe est devenue possible ».

ŽMP, nº 3, 1961, contient un compte rendu détaillé de la tournée du patriarche ALEXIS en Proche-Orient. Dans ses différentes allocutions, il exprime à plusieurs reprises la nécessité de l'unité entre les Églises orthodoxes et aussi la conviction que l'union entre l'Occident et l'Orient chrétiens est possible et urgente.

Les articles du professeur ALIVISATOS sur la signification qu'il importait de donner au VOYAGE du patriarche Alexis de Moscou et plus particulièrement à sa visite en Grèce [3], sont fort heureusement reproduits dans *OS*, déc., 1960. M. Alivisatos

1. Le patriarcat a fait savoir officiellement que le patriarche ATHÉNAGORE Ier de Constantinople présidera lui-même la conférence comme *primus inter pares*.

2. *The Word* (New York), mai, p. 17. Les Jacobites, Arméniens et Coptes sont invités à Rhodes comme observateurs.

3. Cfr *Chronique* 1961, p. 69.

insiste sur l'importance proprement ecclésiastique qu'eut ce voyage et regrette que les hommes d'Église de son pays ne l'aient pas compris et que par conséquent, une occasion unique ait été manquée de resserrer les liens fraternels entre celle des Églises orthodoxes qui l'emporte par son nombre et l'unique Église qui jouisse de sa liberté. On aurait pu tant faire, se plaint-il, pour que la réception du patriarche à Athènes fût, d'une part, une manifestation d'enthousiasme populaire et de respectueux amour fraternel, et d'autre part, le point de départ de fructueux échanges théologiques. Si, dans ce second domaine, quelque chose a été fait, ce n'est que grâce à une initiative prise par les théologiens grecs eux-mêmes et encore à la onzième heure. Cette action, malheureusement non préparée, a cependant été appréciée par les Russes [1].

Relations interconfessionnelles. — En guise d'introduction : Un *Parochus Ignotus*, dans *T* du 29 avril, p. 422, écrit :

« Un des plus beaux exemples de travail pour l'unité chrétienne m'est venu à l'oreille d'un coin éloigné de la campagne, que je ne nommerai pas. Chaque soir durant l'Octave de prière pour l'unité, les chrétiens de la petite ville allaient dans une des différentes églises, à tour de rôle catholique, anglicane, protestante, et là, ils priaient tous en silence pendant un quart d'heure. Peut-être que cette idée peut se généraliser si on l'encourage » [2].

Catholiques et autres chrétiens. — *Orthodoxes.* — A un représentant de l'hebdomadaire catholique italien *Orizzonti*, le patriarche Athénagore de Constantinople confia que les Orthodoxes mettent de grands espoirs dans le pape Jean XXIII. Nous attendons de lui, disait-il, qu'il fasse un geste, qu'il adresse un appel aux Orientaux, qu'il convoque ceux-ci à un concile et qu'il prenne la tête du mouvement de réunion des chrétiens [3].

Le 29 avril, un groupe de 400 élèves et professeurs du collège

1. Signalons dans *POC*, janv.-mars, Pierre Duprey, *Autour du voyage du patriarche de Moscou*, p. 61-70.
2. L'idée n'est pas neuve. Elle était chère à l'abbé Couturier et se pratique en plusieurs endroits.
3. *La Croix*, 15 mars, p. 5.

romain *Vergilius*, sous la présidence de son directeur Mgr Giuseppe DELL'OLIO, a été reçu, au cours d'un voyage au Proche-Orient, par S. S. le Patriarche œcuménique. Répondant au discours latin du directeur, le patriarche dans son église et du haut du trône patriarcal, a trouvé des paroles d'une extraordinaire bienveillance à l'égard de l'Italie, de l'Église de l'Ancienne Rome et du pape Jean XXIII. Il a dit, entre autres choses : « Vous venez encore d'une Église avec laquelle nous possédons presque tout en commun. Nous avons le même Seigneur, la personne historique du Verbe incarné, le Dieu Jésus-Christ, le même évangile, la même foi. Les martyrs du Colisée nous sont communs et le sang des martyrs versé là est un sang commun à ceux qui croient dans le Christ. Nous avons les mêmes traditions, les mêmes Pères, les mêmes Docteurs. Nous avons les mêmes premiers siècles du christianisme, la même histoire, les mêmes sacrements. S'il existe des différences survenues par après (...), il ne faut pas oublier qu'au-dessus et par-delà il existe aussi l'esprit de charité, de compréhension, de collaboration qui doit diriger notre commune avance vers la création d'un front où nous unirons nos efforts pour faire face aux communs problèmes de l'Église du Christ.

» Notre Église et Nous-même personnellement, Nous nourrissons des sentiments d'amour et de respect envers l'Église antique de Rome. Nous sommes remplis de sentiments d'amour et d'estime pour l'actuel chef de l'Église latine, S. S. le pape Jean XXIII. » — Le patriarche a rappelé qu'il a envoyé son représentant personnel saluer le pape et a exprimé sa foi dans la jeunesse qui aura à faire avancer l'œuvre de l'union. Après avoir distribué à chacun de ses hôtes un œuf de Pâques avec le souhait en italien : « Cristo è risorto » une photographie fut prise et finalement le patriarche les bénit tous du haut de l'escalier. Les jeunes Italiens ont baisé la main de Mgr Athénagore et se sont agenouillés pour recevoir sa bénédiction [1].

Dans un même geste de fraternité chrétienne, des élèves d'un collège de Belgique s'étaient adressés récemment par lettre au Patriarcat de Moscou. Le R. P. BOROVOJ, vice-président du dé-

1. *AA*, 3 et 10 mai.

partement des Affaires ecclésiastiques extérieures de ce Patriarcat, envoya une réponse très chaleureuse :

« Reconnaissants pour votre bonne disposition envers l'Église Orthodoxe Russe, pour l'amour que vous portez à son rite ancien, nous répondons avec un empressement sincère et chrétien.

Nous aussi nous prions pour la réunion de tous nos frères dans la foi et dans le Christ, nous souvenant que le Christ enseigne l'amour du prochain.

Les orthodoxes russes considèrent les catholiques comme leurs frères les plus proches dans la foi, et éprouvent de la tristesse pour la vieille séparation entre l'orthodoxie et le catholicisme, laquelle fut le fruit de la faiblesse de la volonté humaine, et laquelle continue d'être un scandale pour tous ceux qui invoquent le nom du Seigneur Jésus-Christ.

Aux seules forces humaines il est impossible de réunir les Églises orthodoxe et catholique, « mais à Dieu tout est possible » (*Matthieu* 19, 26), et nous devons lui demander inlassablement d'augmenter en nous la foi et de parfaire par la grâce et la puissance du Saint-Esprit la charité qui s'est refroidie en nous.

Que règne entre nous l'amour du prochain, et fasse le Seigneur que nous puissions sans mériter la condamnation invoquer son Nom, le Nom de l'unique Père céleste de tous les hommes. »

L'Avvenire d'Italia du 8 avril relate une INTERVIEW avec l'archevêque Mgr THEOKLITOS d'Athènes, qui a dit a propos du prochain concile : « Si le patriarche de Constantinople et le Saint-Synode de Grèce l'estiment nécessaire, nous irons à Rome pour participer non à un concile de portée essentiellement intercatholique, mais à une assemblée chargée de discuter, sur une base de principe, des questions et des problèmes communs. Une seule voie conduit à Notre-Seigneur : celle de l'amour. Nous croyons que le message qui vient du concile convoqué par Sa Sainteté servira sans aucun doute au prestige de la chrétienté d'aujourd'hui et de celle — qui doit nous être encore davantage à cœur — de l'avenir. Le chemin sera long et difficile mais ce sera un bien que d'avoir eu le courage d'affronter toutes les oppositions pour le grand service de la foi et de l'amour. »

Au mois de mars S. Exc. Mgr MELETIOS, évêque orthodoxe grec de Reggio, chargé des communautés grecques en France, est allé rendre visite aux Grecs de Lille. A sa descente du train, il

fut accueilli par un représentant du cardinal LIÉNART. Plus tard à l'évêché, celui-ci même l'attendait sur le pas de la porte. Les deux évêques ont eu ensemble un long entretien au cours duquel le cardinal a dit : « Je suis content, Excellence, chaque fois que je puis être utile aux théologiens, clercs ou laïcs, de l'Église orthodoxe. » A cette occasion, l'auteur de la note que nous citons remarque très justement combien ont tort ceux qui veulent enfermer l'Orthodoxie derrière une impénétrable muraille de Chine, ou encore ceux qui voient dans l'Orthodoxie une vieille princesse qui se tourne toujours vers son glorieux passé mais a peur de regarder en face la réalité [1].

La revue française de pastorale *L'Union*, mai, 1961, contient un article du R. P. M. VILLAIN sur S. B. le patriarche grec-melkite MAXIMOS IV, *Un pionnier de l'unité chrétienne*, p. 87-96. L'auteur y reprend la conférence donnée par le patriarche à Düsseldorf, le 9 août 1960, et qui a eu une grande résonnance à la suite de sa reproduction dans de nombreuses revues internationales [2]. Sur le même sujet, Wilhelm DE VRIES, S.J., *Die Katholischen Patriarchate des Ostens und das Problem der Wiedervereinigung aller Christen*, dans *Stimmen der Zeit*, mars, 1961, p. 436-444.

Signalons dans *St Vladimir's Seminary Quarterly*, nº 4, 1960, Nicolas ARSENIEW, *Some Thoughts about the See of Rome in the Church Universal*, p. 2-6.

Dans *POC*, janv.-mars, 1961, J. B. DARBLADE, *L'usage de la langue vivante dans la liturgie byzantine*, une mise au point d'une note du R. P. GRUMEL à ce sujet (cfr *DC*, 4 déc., col. 1493, et 15 janv., col. 115-116).

I. M. FOUNDOULIS, *Autour d'un projet de restauration de la liturgie byzantine*, *POC*, p. 49-56 (traduction de l'article déjà signalé, *Chronique* 1961, p. 62).

A PALERME a paru le premier numéro d'une revue *Oriente*

1. *AA*, 26 avril. Le cardinal Liénart a créé récemment dans son diocèse un secrétariat diocésain pour l'unité chrétienne. Selon un communiqué, ce secrétariat sera, dans un esprit œcuménique, un centre d'information, de documentation et d'animation pour tous ceux qui s'intéressent à l'unité chrétienne. Cfr *SŒPI*, 26 mai, p. 7.

2. Cfr *Chronique* 1961, p. 74.

Cristiano[1]. Ce fascicule contient le texte du discours que le Cardinal-Patriarche G. A. RONCALLI tenait en septembre 1957 à Palerme, lors de la 7e semaine de prière et d'étude pour l'Orient chrétien, et où le futur pape parlait de son « vieil ami » dom Lambert Beauduin, en recommandant la manière dont celui-ci pensait susciter en Occident un mouvement en faveur de l'union des Églises (p. 12).

Depuis avril paraît, en Italie encore, une revue bimensuelle, *Oikoumenikon*, qui compte publier régulièrement une documentation sur tout ce qui touche les questions d'union des chrétiens de l'Orient et de l'Occident[2].

Anglicans. — « Lorsque j'ai rendu visite au Pape, a dit le Dr. FISHER, peu avant de démissionner comme archevêque de Cantorbéry, je cherchais avant tout à établir des rapports qui nous délivrent de ce sentiment de gêne dans nos conversations avec les catholiques romains. Encore aujourd'hui, la conversation reste souvent polie, froide ou aigre — quand elle n'est pas les trois à la fois. Nous devons d'abord apprendre à nous parler en chrétiens, c'est-à-dire sans la moindre gêne »[3]. Et le dimanche avant le 31 mai (jour du passage des pouvoirs), à la télévision britannique : « Ma visite au pape n'a pas été improvisée. Elle a eu lieu parce que des deux côtés on s'est rendu compte que les anciens rapports d'hostilité n'avaient plus de sens et qu'il fallait faire quelque chose pour les remettre dans la bonne voie. »

Dans le *York Quarterly* de février, le Dr. RAMSEY, le nouvel archevêque de Cantorbéry, a publié un article important, où il est question de la charité qui peut « désenvenimer les divisions actuelles et les souvenirs historiques ». D'autre part, cette charité n'exclura pas la franchise et ne doit pas comporter « un glissement vers l'inconsistance théologique ». Il signale le danger pour les anglicans de tomber dans une théologie « cotonneuse », et conclut :

1. Rivista trimestrale della Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano. Adresse : Piazza Bellini 3, Palerme.
2. Adresse : Taddeide di Riano (Roma).
3. *SŒPI*, 5 mai, p. 5.

« Le temps est venu maintenant de réaffirmer le recours anglican historique à l'Écriture et à l'Antiquité, dans nos rapports aussi bien avec Rome qu'avec les Orthodoxes et les autres communions. Dans toutes les voies qu'ouvre l'accroissement de charité, il faut, pour le bien de tous, non seulement faire preuve d'empressement à apprendre, mais aussi donner un témoignage inébranlable de la vérité, telle que nous l'avons reçue. Nous oserons parler non pas de notre contribution en tant que « confession », mais de la foi apostolique dont nous sommes les serviteurs, et de l'Église catholique, dont nous sommes une portion. A Rome, nous apportons la revendication de l'antiquité catholique, dont c'est Rome qui a partiellement dévié. Aux Orthodoxes, nous apportons l'appel à cette foi patristique œcuménique des Pères, que nous nous efforçons de partager avec eux dans la catholicité non papale. Aux autres, nous apportons notre gratitude pour l'ouverture de la Bible et pour les vérités évangéliques que nous partageons avec eux, en même temps que notre profonde conviction de ce que requiert la continuité de l'Église catholique » [1].

Protestants. — Récemment l'Église évangélique luthérienne unie d'Allemagne a formulé officiellement en quatre points son attitude vis-à-vis du futur concile. En voici le résumé [2] :

1° Toute déclaration au sujet du concile doit tenir compte du but de celui-ci, qui concerne entièrement les affaires intérieures de l'Église catholique. Déjà le nom « second concile du Vatican » nous empêche de parler d'un concile œcuménique ou d'un concile d'unité. Les chrétiens évangéliques doivent suivre avec la plus grande attention le déroulement du concile, mais ne doivent s'en mêler en aucune façon, pour ne pas risquer, même avec les meilleures intentions, de s'engager dans la politique ecclésiastique. On pourrait ainsi nuire au travail du concile ou créer des déceptions par de faux espoirs dans l'Église catholique, ou susciter de nouveaux sentiments anticatholiques parmi les protestants.

2° Ce n'est qu'en envisageant la situation avec tout le réalisme nécessaire qu'il est permis de parler de réel progrès dans les relations interconfessionnelles. Cela implique que de part et

1. Trad. fr. dans *DC*, 2 avr., col. 454 ss.

2. Cette prise de position a été publiée par l'Agence de presse évangélique allemande. Cfr *De Tijd-Maasbode*, 5 mai, p. 4.

d'autre on évite de minimiser les divergences et de simplifier les problèmes en maniant à la légère les mots de « charité » et « unité ». On met en garde contre certaines facilités modernes de communication qui pourraient compromettre un véritable dialogue.

3° L'isolement n'est plus possible. Les Églises chrétiennes doivent entrer en dialogue, se respecter mutuellement et collaborer de toutes façons. Le mouvement œcuménique prouve que c'est possible sans sacrifier ses propres convictions dogmatiques. Le Secrétariat du cardinal Bea fait espérer qu'à l'intérieur de l'Église catholique s'opérera un changement en ce sens.

4° La confrontation de toute la chrétienté avec le problème de l'unité conduira inévitablement à la question de la vraie et de la fausse Église. D'une façon urgente se posera la question de la vérité. Inviter à « retourner à Rome », témoigne d'une incompréhension curieuse pour les divergences dogmatiques, et méconnaît la tâche de la Réforme vis-à-vis de Rome, tâche qui, depuis un siècle, est devenue plus urgente que jamais, vu l'évolution dogmatique de Rome. La formulation du « retour » est une illusion, et, si on en fait le principal objet des préoccupations œcuméniques, elle sera certainement le plus grand obstacle pour l'unité. L'unité ne sera réelle que là où tous ensemble retourneront à Jésus-Christ, le Pasteur et l'Évêque des âmes.

Des personnalités dirigeantes de l'Église VAUDOISE en Italie font état d'un changement d'attitude du monde catholique à l'endroit des protestants italiens. Le surintendant Ernesto Ayassot parle à ce sujet d'un « vent de paix » soufflant de Rome depuis quelques mois, et rapporte qu'en différentes localités, des contacts ont eu lieu entre ecclésiastiques catholiques et protestants [1].

En ÉCOSSE, l'archevêque catholique de St Andrews et Édimbourg a loué pour leur contribution à la cause de l'unité les cérémonies qui ont marqué en octobre dernier le 400e anniversaire de la Réforme en Écosse. « N'avions-nous pas envisagé ces

1. *SŒPI*, 14 avr., p. 8.

fêtes avec appréhension et méfiance ? » a dit l'archevêque dans une récente déclaration largement reproduite dans la presse écossaise. Beaucoup craignaient que ce ne fût l'occasion d'une nouvelle explosion d'anticatholicisme, mais en fait il en est résulté une reconnaissance simple et très humble de ce que les choses ne sont pas ce qu'elles devraient être. Les hommes n'ont pas regardé avec haine et rancœur vers le passé, mais ils se sont tournés vers l'avenir dans un esprit de charité »[1].

Au DANEMARK, le « Conseil œcuménique de jeunesse » invitera dorénavant des membres de l'association « Jeunes catholiques danois » à venir en observateurs à ses sessions. « Nous devons prendre contact, avoir des entretiens et essayer d'apprendre à nous connaître et à nous comprendre, même s'il faut encore des centaines d'années pour réaliser une union entre les Églises protestantes et catholique », affirme le conseil[2].

La revue de la Faculté de théologie protestante de Montpellier *Études théologiques* publie sous la rubrique *Études catholiques* des documents et travaux du Centre *Études catholiques*, qui est établi auprès de cette Faculté. Le n° 4 groupe quelques textes pontificaux concernant le concile[3].

La revue réformée, n° 1, 1961, porte comme titre *Opinions sur le concile* par Pierre BOURGUET. Nous y reviendrons en une autre occasion.

Une note documentaire du R.P. J. HAMER, O. P., *Les Églises protestantes dans la perspective œcuménique*, dans *Évangéliser*, nov.-dec., 1960, p. 425-429.

Du même, *L'Apostolat des Laïcs*, dans *Foi et Vie*, nov.-dec., 1960, p. 415-429.

Le Centre protestant d'Études et de Documentation de Paris publie depuis quelque temps d'importantes bibliographies concernant les livres et les revues qui traitent des questions religieuses et œcumé-

1. *Id.*, 5 mai, p. 9.
2. *Id.*, 12 mai, p. 7.
3. A la p. 283 est mentionnée une allocution papale du 21 avril 1959 où à propos de Rome sont cités les vers d'Ovide : « Puisse cette Ville compter de longues années de vie, gouverner la terre et dicter ses lois à l'Orient et à l'Occident ». L'allocution s'adressa aux agents de police de Rome. Ce qui est encourageant pour les uns, ne l'est manifestement pas pour tout le monde !

niques, où beaucoup de place est réservée aux publications catholiques.

Signalons encore ce fait remarquable : En AUSTRALIE, deux fois en quinze jours l'archevêque de SYDNEY, le cardinal GILROY, l'archevêque anglican de la même ville, Hugh GOUGH, et le président du conseil des Églises de la Nouvelle-Galles du Sud, le Dr. E.H. WATSON, représentant les Églises évangéliques, ont publié en commun une déclaration pastorale. Cette solidarité a produit une grande impression. La première fois, il s'agissait d'un message commun de Noël, de caractère purement spirituel, concernant le mystère révélé de l'Incarnation du Christ. La seconde fois, les chefs des trois communautés proclamèrent ensemble le message évangélique en face de certains symptômes de décadence à notre époque, en face « de la Babylone aux mille voix qui, sans bruit ou avec fracas, nient l'existence de Dieu et la vérité de ses commandements ». Devant ce qu'il y a de positif dans les aspirations d'aujourd'hui, le message pastoral expose l'idéal chrétien [1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le texte qui suit exprime assez bien quelques aspects de l'attitude orthodoxe devant le problème de l'unité chrétienne. Sous le titre *La grande question*, Mgr IAKOVOS, archevêque orthodoxe grec d'Amérique, parle de l'union : « L'union (ἕνωσις) est une chose pour laquelle aucune autre Église n'a prié autant que la nôtre ; aucune autre ne continue de prier aussi ardemment. La demande « Pour la tranquillité des saintes Églises de Dieu et l'union de tous » est aussi ancienne que notre première, notre plus antique liturgie. Elle situe d'ailleurs théologiquement l'union sur sa vraie base. L'union n'est pas quelque chose que les Églises doivent se mettre à chercher entre elles. C'est quelque chose qui doit être recherché par ceux qui ne sont pas unis au Christ. L'union est un acte, non un concept abstrait. C'est une sorte de greffage de notre vie personnelle sur le tronc, le corps du Christ. C'est d'ailleurs cela l'Église selon saint Paul (...). Notre présence au C.O.E. (...) et

1. *HK*, mars, p. 256.

demain si nous y allons, au concile catholique romain, ne signifie pas que nous nous perdons en d'interminables discussions. Nous avons eu l'amère expérience de pareilles discussions tant avec les catholiques romains qu'avec les luthériens et les anglicans (...). Nous avons appris une chose : ne jamais discuter de notre dogme. Nous pouvons le développer, mais nous ne permettrons pas que le dogme devienne un thème à discussion (...). Nous ne refuserons pas de prendre place à des dialogues œcuméniques. Nous ne cherchons ni à repousser les autres ni à nous isoler d'eux » [1].

Saluons ici la réapparition de la revue *Kyrios* fondée par Hans Koch († 1959). Le nouvel éditeur est le professeur Peter Meinhold, de Kiel. Les années 1936-1943 avaient déjà donné de riches informations et une importante documentation sur les Églises orthodoxes, documentation souvent fournie par des représentants de ces Églises mêmes. Le premier fascicule de la nouvelle série montre qu'on veut rester fidèle à cette tradition ; on y trouve des contributions du Dr. N. A. Nissiotis, de l'évêque Cassien, et du professeur Léon Zander.

Notons aussi dans *Istina*, nº 2, 1960 : Friedrich Heyer, *Contacts œcuméniques entre Orthodoxes et Protestants en Allemagne*, p. 195-204.

Anglicans et autres chrétiens. — L'Église d'Angleterre projette de reprendre des entretiens avec l'Église d'Écosse, sur des problèmes relatifs à leur union. A la Convocation de Cantorbéry en mai, il a été annoncé qu'une commission serait formée, comparable à celle qui fut créée l'an dernier par l'Église d'Écosse, pour poursuivre les discussions interecclésiastiques ; jusqu'à ce moment six évêques, 32 prêtres et 28 laïcs avaient été invités à en faire partie. Les questions étudiées par la commission de l'Église d'Écosse comprennent : l'unité distincte de l'uniformité constitutionnelle ; la validité de l'ordination pastorale ; la doctrine de la Sainte Cène ; et la signification de la succession apostolique par rapport à ces questions [2].

Depuis plus de vingt ans, les anglicans, les baptistes, les

1. *AA*, 8 mars ; *E*, 15 avril.
2. Cfr *SŒPI*, 12 mai, p. 6.

méthodistes, les presbytériens et l'Église de l'Inde du Sud à Ceylan (Lanka) cherchent à s'unir pour former l'Église de Lanka. Le problème de l'intercommunion avec l'Église d'Angleterre est ici des plus difficiles. Les chambres des évêques et celles du clergé des deux Convocations avaient accepté en mai un rapport dit « de la majorité », élaboré par un comité commun aux deux convocations. Selon ce rapport, l'Église de Lanka ferait « vraiment partie de l'Église universelle, dans la foi catholique et avec un ministère apostolique d'évêques, de prêtres et de diacres ». Mais la chambre du clergé de la Convocation d'York ayant accepté un rapport dit « de la minorité », qui rejette l'intercommunion avec la nouvelle Église, les deux Convocations ont par après nommé un comité chargé de revoir le problème. Ce comité, pense-t-on, demandera vraisemblablement à la chambre du clergé de la Convocation d'York de reconsidérer sa décision et de procéder en octobre à un nouveau vote sur la question de l'intercommunion [1].

Entre autres chrétiens. — Des délégués de l'Église de Suède et de l'Église d'Écosse se sont rencontrés à Sigtuna en avril, pendant quatre jours, pour discuter de l'intercommunion. Cette réunion faisait suite à un long échange de lettres entre les deux Églises. On compte poursuivre ces contacts à l'avenir. Les délégués ont déjà reçu la sainte Cène les uns des autres, une fois durant un culte présidé par le Dr. J. H. S. Burleigh, modérateur de l'Église d'Écosse, et l'autre fois durant un service conduit par le Dr. Gunnar Hulttren, archevêque d'Uppsala. Les entretiens sont fortement critiqués par ceux qui craignent que l'Église de Suède ne soit en train de perdre la substance de sa tradition luthérienne en glissant vers « un protestantisme spiritualisant de caractère plus ou moins calviniste » [2].

La revue *Lutheran World*, mars 1961, contient des études sur le thème *Les confessions et l'avenir de l'Église*, dans le but de rendre au mot « confession » son sens primitif de témoignage vivant proprement chrétien, ouvert à l'avenir, au lieu d'une fixation de la vie de l'Église dans le passé.

1. *CEN*, 5 et 12 mai ; *CT*, 5, 12 et 19 mai.
2. Ainsi le *Svensk Pastoraltidskrift*, cité par *CT*, 24 mars.

Mouvement œcuménique.

L'Église orthodoxe russe pose sa candidature au Conseil œcuménique des Églises. — Bien qu'attendu depuis longtemps, cet événement n'était cependant pas prévu pour si tôt. Toutefois, depuis la rencontre d'Utrecht en 1958 les choses étaient allées en se précipitant. C'est à l'époque de l'Assemblée d'Evanston en 1954 que les premiers remous s'étaient produits dans ce sens. En annonçant la bonne nouvelle [1], le Dr. Visser 't Hooft a fait l'historique de cette évolution depuis 1946, année en laquelle on avait, de façon répétée, recherché la participation de l'Église orthodoxe russe au C.O.E., lequel allait être définitivement établi à Amsterdam. Quatre-vingt-cinq places étaient réservées alors aux Orthodoxes. Lorsque, à New Delhi, en novembre prochain, l'Église russe sera admise, elle ne pourra pas encore se faire représenter par une nombreuse délégation, la plupart des sièges étant déjà attribués. La démarche de l'Église russe soulèvera certainement des problèmes, mais en général on est d'avis que « l'enjeu en vaut la peine », comme l'a dit M. O. F. Nolde, directeur de la Commission des Églises pour les Affaires internationales [2], lorsqu'il a parlé des difficultés qu'implique la diversité croissante des tendances au sein du Conseil au fur et à mesure que le nombre de ses membres augmente. L'unité du témoignage en est rendu toujours plus difficile.

D'autre part, selon l'évêque luthérien Hanns Lilje de Hanovre, le C.O.E. peut gagner grandement « par le riche héritage dogmatique et surtout cultuel » de l'Église orthodoxe russe. On s'attend maintenant à l'entrée au C.O.E. d'autres Églises de derrière le rideau de fer, dans un avenir plus ou moins rapproché. La patriarche Justinien de l'Église orthodoxe roumaine a déjà accepté avec joie l'invitation qui lui a été faite d'envoyer des observateurs à l'Assemblée du C.O.E. de cette année [3].

L'Église orthodoxe de Grèce enverra à New Delhi les deux métropolites, NN. SS. Pantéléïmon de Salonique et Poly-

1. Cfr *SŒPI*, 28 avril.
2. *Id.*, 5 mai.
3. *Id.*, 21 avril.

CARPE de Sisamos et Siatiste, l'évêque auxiliaire d'Athènes, Mgr PANTÉLÉÏMON d'Achaïe et trois professeurs de théologie [1].

Parmi les articles du nº 3, avril 1961, d'*Ecumenical Review*, signalons un bref aperçu sur l'Église monophysite syrienne des Indes : T. PAUL VERGHESE, *The Ancient Syrian Church of India, A Contemporary Review* ; également la traduction anglaise de la première partie de l'étude sur l'unité visible des chrétiens, parue dans *Verbum Caro*, 57 : MAX THURIAN, *The Visible Unity of Christians*. Ce dernier analyse les divers éléments où s'exprime, en dépit des divisions, la visibilité de l'Église. — Le problème des célébrations eucharistiques lors des grandes conférences œcuméniques et les modifications éventuelles des directives données à Lund exercent en ce moment les esprits, en liaison avec la question de l'intercommunion rendue plus brûlante depuis l'Assemblée de la Jeunesse à Lausanne, l'an dernier. Une bonne partie du numéro est consacré à ces préoccupations. L. S. MUDGE, un presbytérien américain, dans *The Holy Communion at Ecumenical Meetings*, en reprenant la question dans son ensemble, suggère quelques lignes selon lesquelles on pourrait faire avancer la question.

Or, précisément, l'*Ecumenical Chronicle* publie un important document à ce sujet, à savoir le texte de la Consultation sur la sainte communion lors des réunions œcuméniques, tenue à Bossey en mars 1961. La première partie contient des propositions pour la révision des recommandations de Lund et est adressée au *Working Commitee* de *Faith and Order*. On envisagerait un service de communion célébré par une Église-hôte officiellement désignée et ouvert au maximum de participants (communiant ou simplement assistant) et en marge, plusieurs services, les moins nombreux possible, à d'autre dates, pour ceux qui ne pourraient participer au service commun. La suite du texte contient des suggestions de recherches. On y a joint fort oppor-

1. *Makedonia*, 1er juin. Comme on le sait, le Saint-Synode de l'Église de Grèce avait décidé il y a quelques années de n'envoyer plus aux réunions œcuméniques que des théologiens laïques. Depuis la demande de l'Église russe, il a sollicité leur avis à tous les évêques (*K*, 24 mai), démarche qui a donc eu un heureux résultat. Cela ne pourra qu'augmenter la valeur du témoignage orthodoxe au sein du C. O. E.

tunément des questions dressées par les soins du pasteur Max Thurian et s'adressant aux « catholiques » d'une part et aux « protestants » de l'autre ; une note sur la « con-célébration » (de ministres de diverses dénominations) et enfin les recommandations de Lund. La seconde partie du texte de la Consultation traite des questions plus générales soulevées par l'intercommunion sous forme de questions adressées aux Églises-membres du C.O.E. et à divers organismes œcuméniques.

Ces derniers mois, le C.O.E. a perdu quelques éléments par la retraite de deux Églises réformées de l'Afrique du Sud [1], mais il en récupérera bientôt de nouvelles à New Delhi, car, outre l'Église russe, il y a encore sept autres qui ont fait une DEMANDE D'ADMISSION [2].

Notons encore : Archiprêtre V. BOROVOJ, *A propos de la base Œcuménique des Églises*, dans *ŽMP*, nº 2, 1961, p. 69-75.

Prof. Dr. W. F. DANKBAAR, *De Basis van de Wereldraad van Kerken*, dans *Gemeenschap der Kerken* (Utrecht), fév., 1961, p. 3-6.

Martin NIEMÖLLER, *Von Evanston nach Neu-Delhi*, dans *Ökumenische Rundschau*, avril, 1961, p. 65-75.

Ernst KINDER, *Ende der « ekklesiologischen Neutralität » des Ökumenischen Rates ?* dans *ELK*, 1er avril, p. 105-110.

8 juin 1961.

1. *SŒPI*, 24 mars, p. 8 ; 14 avril, p. 1.
2. *Id.*, 28 avril, p. 9.

Notes et documents.

I. Le monachisme orthodoxe en Yougoslavie.

Quelques notes sur la situation actuelle

Quelle est la situation actuelle du monachisme orthodoxe dans un pays qui fut parmi les premiers à bénéficier de la prédication des apôtres du christianisme slave au cours des IXe-Xe siècles ; comment a-t-il pu survivre, cinq siècles durant, à l'étroite domination de l'empire turc ; comment a-t-il pu sauvegarder ses institutions, ses coutumes et son rayonnement à travers les péripéties tragiques des événements politiques et sociaux de notre temps, et précisément de deux guerres mondiales ? Telles furent, — parmi d'autres, — les questions que nous nous sommes posées, en visitant, l'an dernier, la Yougoslavie.

Notre but n'était pas de faire une enquête exhaustive sur la situation actuelle de l'Église orthodoxe en Yougoslavie, non plus de parcourir toutes les régions habitées par des Orthodoxes, fussent-ils serbes, monténégrins ou macédoniens. Nous voulions faire quelques sondages pour connaître l'état actuel du monachisme serbe en visitant quelques-uns des principaux monastères du centre du pays, suffisamment représentatifs de la vie monastique, telle qu'elle est pratiquée de nos jours.

Cette tâche nous fut grandement facilitée grâce à la bienveillante recommandation qui nous fut accordée par Sa Sainteté le patriarche de l'Église serbe, Germain, archevêque de Peć et métropolite de Belgrade, à qui il nous plaît de rendre, ici, cet hommage.

Par là même, se trouvent délimités l'objet de la présente enquête et la portée des observations que nous soumettons au lecteur.

Comme la situation présente des monastères serbes serait inex-

plicable si on n'avait pas quelque notion de son histoire, nous jetterons d'abord un regard rapide sur le passé du monachisme en Serbie et Macédoine, avant d'examiner son état présent.

I. Aperçu historique

Les origines du monachisme serbe sont, — jusqu'à ce jour, — enveloppées de mystère : trop rares sont les données historiques dignes de foi, concernant l'activité des premiers missionnaires qui répandirent la foi chrétienne dans ce pays.

A l'époque où la conversion des peuplades serbes s'acheva, — soit la deuxième moitié du IXe siècle, — la vie chrétienne était organisée à partir de la ville de Ras, premier centre politique et religieux des Serbes. L'église et le monastère de St-Pierre étaient le siège du premier évêché, la résidence des évêques, jusqu'à la fondation du monastère de Žiča (1219). L'évêché de Ras (chef-lieu de la Rascie ou Raška, soit la Serbie primitive) est signalé dans la Bulle d'Or de l'empereur Basile II (976-1025), comme évêché suffragant de l'archevêché d'Ohrid. L'église St-Pierre, qui remonte pour le moins au Xe siècle, subsiste encore aujourd'hui sur le territoire de Novi Pazar, la ville nouvelle édifiée par les Turcs après la destruction de Ras.

Comme au haut moyen âge l'introduction de la vie monastique dans un pays neuf allait presque toujours de pair avec l'évangélisation, il est assez vraisemblable qu'elle fut introduite en pays serbe soit par les premiers apôtres du christianisme chez les Slaves du Sud, successeurs de saint Clément d'Ohrid, soit par les missionnaires byzantins du Xe-XIe siècle.

A partir du XIIe siècle, les fondations monastiques se multiplient grâce à la piété et la générosité des princes Nemanjides.

Aujourd'hui encore, on peut voir, sur les collines qui entourent Novi Pazar les ruines imposantes du monastère de Djurdjevi Stupovi, érigé par Stéphane Nemanja en 1168. Les deux fondations les plus illustres de ce prince sont le monastère de Studenica, commencé en 1180, et celui de Chilandar pour les moines serbes du Mont Athos, où il se retira à la fin de sa vie.

La grande efflorescence du monachisme se situe dans les deux siècles qui suivent : entre les années 1220 et 1420 surgissent l'un après l'autre les monastères érigés par les princes et les grands du royaume. Ce sont, au XIIIe siècle, les couvents de Žiča (1219), qui devint le siège de l'archevêché serbe autonome jusqu'à son

transfert à Peć, Mileševo, Peć, Sopočani, Gradac, Banja sur la Drina, etc.

Au siècle suivant, tandis que l'état serbe s'étend vers le sud, ce sont les fondations successives du roi Milutin (1275-1321) et de ses successeurs : Stevan Dečansk et Stevan Dušan. De cette époque datent les couvents de Ljeviška, Gračanica, Dečani, St-Nikita de Banjane, St-Georges de Nagoričino, Ravanica et nombre d'autres. Le désastre national de Kosovo (1389) n'arrêta pas entièrement le zèle des princes en faveur des monastères : entre les années 1400 et 1421 surgissent encore dans le Nord de la Serbie les monastères de Kalenić, Ljubostinja, Manassia.

Tous les établissements qu'on vient de nommer subsistent encore aujourd'hui, bien que nombre d'entre eux portent la marque des ravages et des destructions causées par les guerres des temps modernes.

La domination turque, qui s'étendit sur toute la Serbie et la Bosnie quatre siècles durant, ne favorisait guère l'éclosion de nouveaux centres de vie religieuse ou monastique. Ce fut, au contraire, au XVIIe et au XVIIIe siècle, un lent et constant recul de toutes les valeurs culturelles des peuples balkaniques, tandis que l'Église orthodoxe demeurait le soutien de la foi des chrétiens et le dernier refuge de leur caractère national. Pendant ces longs siècles de domination étrangère, les moines s'efforcèrent de résister tant bien que mal à la décadence, sinon à la ruine de leurs institutions, cependant que les guerres incessantes entre l'empire des Habsbourg et le Sultan portèrent souvent des coups néfastes aux monastères du pays, contraignant les moines à la fuite vers des terres moins exposées.

La migration la plus considérable de chrétiens orthodoxes fuyant le joug turc fut celle de 1690 : en cette année-là, après les revers essuyés par Léopold Ier d'Autriche de la part des Turcs, quelque trente mille Serbes qui avaient soutenu la cause de l'empereur, quittèrent leur pays et s'établirent, avec familles et biens, dans les terres offertes par l'empereur le long de la frontière de Hongrie ; ils étaient accompagnés de leur clergé et de leur patriarche, Arsenie III. Celui-ci fixa sa résidence à Sremski Karlovci. Bientôt tout le Srem se couvrit de monastères orthodoxes, tant et si bien qu'on a pu nommer la Fruška Gora : la « Sainte Montagne » des Serbes, « *τὸ Ἅγιον Ὄρος τῆς Σερβίας* ».

Au début du XIXe siècle, quand les Serbes reconquirent leur indépendance, les efforts de renouveau et de réorganisation ecclé-

siastique en Serbie furent puissamment soutenus par le haut clergé de Karlovci et ses écoles. Avec la réorganisation de l'Église, on aurait pu espérer une restauration parallèle du monachisme à la faveur de l'amélioration des conditions de vie et du climat social et politique. La réalité ne répondit pas à cette attente.

Si on veut faire le bilan sommaire des pertes subies par l'ordre monastique en Serbie depuis la conquête turque jusqu'au XXe siècle, on peut caractériser la situation en faisant les constatations suivantes :

1) destruction ou dégradation de très nombreux édifices monastiques, y compris bibliothèques, archives et trésors ;
2) diminution constante des moines à partir du XIXe siècle ;
3) extinction complète du monachisme féminin.

II. Situation actuelle

1. *Les édifices et les biens monastiques.*

L'effort de reconstruction, entrepris au siècle précédent par les knèzes ou rois de Serbie, — interrompu par les guerres de 1912 et 1914, puis à nouveau par la guerre mondiale de 1941, — fut repris systématiquement par le gouvernement de la République populaire de Yougoslavie. Comme nous l'avons constaté dans les monastères que nous avons visités, l'État restaure à ses frais et selon un plan méthodique toutes les églises monastiques endommagées ou détruites ; elles sont, d'ailleurs, considérées comme une des parties les plus précieuses du patrimoine national. C'est le cas de la superbe église de la Dormition de Notre-Dame de Studenica, construite entièrement en marbre blanc : ruinée par les bombardements de 1914, elle fut restaurée dans les années 1925 ; Žiča et Manassia furent restaurées après 1945. Le ministère des Beaux-Arts restaure les fresques de l'époque médiévale, qui font la gloire de l'école serbo-byzantine : à côté de celles qui sont définitivement perdues par suite de l'usure du temps, comme celles de Žiča et Manassia, d'autres Studenica, Dečani, Peč, etc., sont en cours de restauration. Les plus belles d'entre elles, comme celles du délicieux petit couvent de Gornji Nerezi, doivent leur parfait état de conservation au badigeon dont elles furent couvertes pendant les siècles précédents. Plusieurs de ces fresques des XIIe, XIIIe et XIVe siècles, remarquables par leur composition comme par l'harmonie des couleurs, furent mises au jour, il y a à peine vingt ou trente ans.

Quant aux trésors accumulés dans le passé, peu de monastères ont pu les conserver ; Studenica, l'église patriarcale de Peć, et Visoki Dečani sont à peu près les seuls à avoir sauvé une collection importante de reliquaires, manuscrits ou autres objets précieux.

Par contre, les bâtiments monastiques et leurs bibliothèques, ruinés par les guerres incessantes, n'ont guère bénéficié de l'attention des pouvoirs publics. A titre d'exemple : à Manassia, après la guerre de 1945 il n'y avait plus que ruines. Quand les religieuses s'y établirent, elles construisirent un très modeste corps de logis, tout à côté des ruines massives de ce qui fut autrefois l'école littéraire, célèbre au XVe siècle chez tous les moines slaves des Balkans. De même à Žiča : à peine les bâtiments claustraux étaient-ils bâtis à neuf en 1940, qu'ils furent à nouveau démolis par les obus. Mais c'est à Visoki Dečani que le visiteur, en arrivant, est touché par la plus pénible impression : à côté de la grande église en marbre polychrome — chef-d'œuvre de Fra Vito de Kotor (Cattaro) —, les trois quarts des édifices monastiques sont défoncés jusque dans le sous-sol : il n'en reste que ruines béantes, à côté d'un petit bâtiment, maintenu en état comme habitation des moines. Ce n'est guère qu'à Studenica que nous avons vu l'ancien réfectoire reconstruit, avec son beau portique à ciel ouvert.

Disons, à décharge des pouvoirs publics, que la guerre de 1941-1945 fut si désastreuse pour la Yougoslavie, que le pays avait environ 50% de constructions de tout genre à relever de leurs ruines.

Quant aux anciennes bibliothèques des moines, — sauf celle de Dečani et peut-être de quelque autre couvent épargné, — elles sont perdues, victimes de guerres et d'abandons trop fréquents. Tel fut le sort de la bibliothèque de Studenica, brûlée en 1915. Le malheur est que personne ne semble se soucier de leur reconstruction.

2. *Les monastères de femmes.*

Par suite de l'insécurité matérielle qui régnait aux XVIIe et XVIIIe siècles, de la dégradation progressive des conditions sociales et politiques, caractéristiques du déclin de l'empire turc, les couvents orthodoxes de femmes tombèrent dans la décadence la plus complète. Depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'à la première guerre mondiale, l'Église orthodoxe de Serbie n'avait plus aucun couvent de religieuses. Aujourd'hui, le voyageur, qui parcourt la Yougoslavie, rencontre sur sa route de nombreux monastères orthodoxes, occupés par des communautés pleines de vie et de jeunesse, qui comptent souvent quinze à vingt religieuses.

Pour comprendre ce phénomène, il faut se reporter aux années qui suivirent la guerre de 1918 : après les désastres causés par la révolution d'Octobre 1917 et la défaite de l'Armée Blanche en Russie, des centaines de milliers de Russes cherchèrent refuge à l'étranger ; un nombre considérable trouva asile chez les Serbes orthodoxes, qu'ils regardaient comme des frères de race et de religion. En 1920, le roi Alexandre fut averti du désir d'un groupe de religieuses, réfugiées en Bessarabie, de trouver asile en Serbie. Il les invita à venir s'établir à Hopovo dans le Srem et à entreprendre la restauration de la vie religieuse pour les femmes en Yougoslavie.

Ainsi donc, les moniales russes du couvent de Lěsna en Polésie, évacuées en 1915, vinrent d'étape en étape se fixer dans cet ancien monastère de Hopovo, où vécut le célèbre écrivain Dosithée Obradović († 1811), rénovateur des lettres serbo-croates [1].

Grâce aux vocations serbes et russes, qui vinrent de partout, la communauté prit un tel développement qu'elle fut en état de relever de leurs ruines plus de trente monastères entre les années 1920 et 1940. Malheureusement la deuxième guerre mondiale priva de nouveau les moniales russes de leur maison de refuge ; Hopovo fut occupé par les troupes allemandes, puis par les « Oustachis », finalement incendié par les partisans communistes (1943). Après avoir trouvé un abri provisoire à Belgrade, elles quittèrent la Serbie en 1950 pour s'établir à Fourqueux, dans la banlieue parisienne [2].

Entre les deux guerres les moniales russes de Serbie se trouvaient sous la direction de quelques hiéromoines russes instruits et expérimentés, nommés exarques des religieuses. Grâce à la formation reçue dans ces maisons, les jeunes communautés serbes étaient à même, au sortir de la guerre de 1945, de se développer et d'agir de leur propre initiative. Lorsque la guerre éclata en Yougoslavie, en avril 1941, on signale l'existence de vingt-quatre monastères de religieuses serbes [3].

Après la guerre, les communautés de femmes ne cessèrent d'aug-

1. Cfr *Pravoslavnaja Rusj, K 75-lětiju osnovanija lěsninskoj obiteli*, 1960, nos 18, 19.

2. Cfr *ibid.*, no 19. Le monastère de Lěsna fut fondé en 1885 dans le diocèse de Cholm par la Mère Higoumène Ekaterina, avec le concours de l'évêque Leontij, de Cholm-Varsovie, comme monastère-missionnaire pour « combattre les Uniates de Pologne » *(dlja borjby s Uniej)*. Il compta 450 religieuses, lorsque la guerre de 1914 les obligea à chercher refuge à Pétrograd, puis dans le Sud, finalement à demander asile dans un pays catholique d'Occident.

3. Cfr *Kalendar srpske pravoslavne patrijaršije*, 1941.

menter, occupant les anciens monastères d'hommes devenus vacants. C'est le cas du couvent fortifié de Manassia : avant 1941 les moniales avaient fait partie d'une communauté mixte, russo-serbe ; après 1945, la partie russe ayant émigré, les Serbes sont venues s'installer à Manassia, lorsque les moines l'avaient abandonné. Il en va de même à Žiča et à Peć : occupés par des moines avant la guerre, le premier fut évacué par suite des destructions causées par les bombes ennemies ; à l'heure actuelle il s'y trouve une communauté de plus de quinze moniales installées dans des bâtisses nouvelles. Quant au monastère patriarcal de Peć, après la guerre, il ne comptait plus que deux moines ; l'un d'eux étant venu à mourir, le patriarche confia le vénérable monastère aux religieuses, à charge d'entretenir l'immeuble et les biens. De nos jours, il y a dans l'ensemble de la Yougoslavie, Macédoine exceptée, 47 monastères de femmes : soit 38 dans les diocèses de Serbie et Voïvodine. La Bosnie et le Monténégro, qui n'en avaient aucun avant 1940, ont maintenant respectivement 6 et 2 monastères de religieuses ; la Slavonie en a un. Beaucoup de ces communautés comptent de quinze à vingt moniales, quelques-unes plus encore : Ljubostinja possède la communauté la plus nombreuse de tout le pays. Quant aux moniales russes venues s'établir en Yougoslavie, elles tiennent toujours le monastère de Vavedenje à Belgrade.

A défaut de statistique qui soit à jour, une estimation prudente du nombre actuel de moniales orthodoxes donnerait vraisemblablement un total de quelque cinq cents religieuses pour toute la Yougoslavie ; et leur développement est en progrès constant.

3. *Monastères d'hommes.*

Voyant ce renouveau consolant de la vie monastique dans le milieu féminin de l'Église serbe, on s'attendrait, à première vue, à rencontrer un phénomène parallèle chez les hommes. Hélas ! il n'en est rien. De décade en décade, le nombre des moines va s'amenuisant ; les religieux d'ailleurs, ne s'en cachent pas. Un jeune moine de Bosnie nous dit avec grande tristesse : « Chez nous les moniales s'accroissent constamment, mais les moines diminuent d'année en année ».

Ce phénomène ne date pas d'aujourd'hui : le déclin des monastères d'hommes apparaît tout au long du XIX[e] siècle. Vers l'an 1830, les Orthodoxes de la petite principauté de Serbie possédaient vingt monastères et environ 800 moines. Sous l'administration du métropolite Mihailo, en 1867, on comptait 41 monastères et 121

moines ; en 1890, 53 monastères, 75 moines [1], en 1913 il y avait 54 monastères et 93 moines pour la seule Serbie [2].

Le déclin s'accentue après la première guerre mondiale. Après l'érection du royaume des Serbes-Croates-Slovènes (1918-20) et le rétablissement du patriarcat de Peć (celui-ci avait été supprimé en 1766), qui réunissait en une seule Église nationale toutes les éparchies orthodoxes serbes se trouvant jusque-là hors des frontières, l'Église de Serbie s'aggrandit d'un nombre considérable d'orthodoxes établis en Croatie-Slavonie, Voïvodine, Monténégro et Macédoine.

Au moment où la deuxième guerre mondiale atteignit la Yougoslavie il existait dans le pays 196 monastères d'hommes (ou plus exactement 166, puisque à cette époque une trentaine de monastères étaient inoccupés ou desservis par des prêtres séculiers) et 540 moines, — 25 monastères de femmes avec 416 religieuses [3].

La Macédoine mise à part, les autres provinces possédaient 114 monastères d'hommes en 1941, la très grande majorité se trouvant en Serbie proprement dite et le Srem.

La guerre de 1941 provoqua des dommages considérables à l'Église serbe : 20 monastères furent complètement détruits, 17 autres endommagés, sans parler des centaines d'églises paroissiales touchées par la guerre ; le clergé serbe, séculier et régulier, essuya des pertes particulièrement sévères, par suite des forfaits commis sur la population civile aussi bien par les armées des envahisseurs que par les bandes d'irréguliers ou de « partisans », qui se combattaient dans une lutte fratricide implacable.

Sans prétendre aucunement excuser les excès de toute sorte, commis par les « Oustachis », qui foulaient aux pieds les devoirs les plus élémentaires de justice ou de charité chrétienne, ni approu-

1. La situation du clergé, en 1867, était la suivante : l'Église autonome de Serbie comprenait 5 diocèses : Belgrade, Šabac, Žiča, Timok et Niš ; elle possédait 335 paroisses, 700 prêtres diocésains, 200 étudiants de séminaire et environ un million et demi de fidèles. Cfr Jean MOUSSET, *La Serbie et son Église, 1830-1904*.

2. *Glasnik pravoslavne crkve*, 1913 ; Alois HUDAL, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche*. Graz, 1922, p. 65.

3. Cfr F. POPAN et Č. DRAŠKOVIĆ, *Orthodoxie heute in Rumänien und Jugoslawien*, p. 142. Voir aussi *Kalendar srpske pravoslavne patrijaršije*, 1941.

L'Église serbe avait alors 21 éparchies endéans les frontières, comprenant 3.754 paroisses, 2.734 prêtres séculiers et environ 7.300.000 fidèles, dont 800.000 en Macédoine.

ver les violences exercées par eux sur des populations sans défense, — procédés qui furent maintes fois et publiquement condamnés par les autorités de l'Église catholique, — il faut toutefois se garder de porter sur ces événements des appréciations trop sommaires ou partiales ; pour les comprendre, — non pour les excuser, — il faut se souvenir de l'état des rapports existant entre les diverses « nationalités » et religions de la Yougoslavie pendant les cinquante dernières années [1].

On comprendra, dès lors, comment en 1960, vingt ans après le début des hostilités de la guerre mondiale, on ne trouve plus chez les orthodoxes qu'une cinquantaine de monastères d'hommes : soit 30 environ en Serbie et Voïvodine, 6 en Bosnie-Herzégovine, 5 en Croatie-Slovénie-Dalmatie et 11 au Monténégro.

En Macédoine, les trois éparchies (Skopje, Ohrid-Bitolj et Strumica) possédaient 82 monastères masculins ou féminins en 1941. Trente et un de ceux-ci, toutefois, n'avaient plus ni moines ni moniales ; ils étaient desservis par des prêtres séculiers ou commis à la garde du ministère des Beaux-Arts. Actuellement le nombre de monastères abandonnés a encore augmenté ; tout semble indiquer, hélas, que la vie monastique est en voie d'extinction complète dans cette région, qui, aux IXe et Xe siècles, fut le berceau du monachisme comme du christianisme byzantino-slave.

Il en va de même dans la Montagne-Noire, autrefois couverte de monastères (24 en 1941) : ce pays n'a plus, de nos jours, en plus des trois couvents célèbres de Cetinje, Ostrog et Morača, que huit maisons religieuses pour un total de 15 moines.

Une autre conséquence de la diminution du nombre de moines c'est le passage d'une quantité, sans cesse croissante, de monastères masculins entre les mains des moniales. A titre d'exemple : l'éparchie de Braničevo avait huit monastères d'hommes en 1941 et un de femmes ; en 1960 on y trouve deux monastères d'hommes contre une demi-douzaine de couvents de moniales. Dans l'éparchie de Niš 12 monastères masculins et 6 féminins en 1941, vingt ans après 12 couvents de femmes et 2 de moines.

Nous avons rencontré plusieurs religieux, qui se disaient moines de Ravanica, de Žiča, ou de Manassia ; toutes maisons, qui depuis 1940 sont passées aux mains des femmes.

Un autre fait à signaler, c'est le petit nombre de communautés cénobitiques tant soit peu importantes, contre un nombre de plus en

1. Voir la *Note complémentaire*, p. 230.

plus grand d'églises monastiques tenues par un seul moine. Ce processus de marche en sens inverse, entre le nombre total des moines et celui des monastères, est patent lorsqu'on compare les chiffres du début du siècle dernier avec ceux d'aujourd'hui ; plus le nombre de moines diminue, plus celui des monastères augmente (cfr plus haut, pp. 223-224).

A notre connaissance il n'y a plus, à l'heure actuelle, qu'une demi-douzaine de maisons ayant encore une communauté relativement nombreuse : Studenica (éparchie de Žiča), Veta et Ajdanovački dans l'éparchie de Niš ont dix moines ou plus ; Moštanica en Bosnie et Lepavina en Croatie en ont huit. Les autres monastères sont tenus par un ou deux moines, le plus souvent des hiéromoines, qui assurent le service divin pour la population environnante ; car nombre d'églises monastiques servent également d'église paroissiale, puisque les campagnes sont généralement trop pauvres pour posséder un édifice du culte qui serve exclusivement aux besoins de la paroisse.

La rareté des « cœnobia » pose un problème sérieux pour le recrutement. Même si les vocations monastiques sont rares, on ne peut dire qu'elles fassent défaut ; en plusieurs endroits nous avons rencontré de jeunes novices.

Cependant le nombre des maisons, où il y a encore une communauté importante de moines, est si réduit que les jeunes gens en quête de vie monastique n'ont plus de choix. C'est ce qui, à ce qu'il semble, explique le fait que plusieurs jeunes gens vont demander l'habit monastique au Père spirituel des couvents féminins, où ils trouvent une communauté nombreuse et fervente de moniales, qui les incite à embrasser la vie monastique.

En assistant aux Vêpres dans le monastère de X..., nous y rencontrâmes un pieux jeune homme, qui nous dit qu'il venait d'être accepté à la tonsure monastique par le Père spirituel de l'endroit. Le même cas s'est produit, l'an dernier, dans les monastères féminins de Ljubostinja et Sopoćani. Dans les cas de ce genre, le novice, qui est reçu « avec la bénédiction de l'évêque du lieu », demeure auprès du Père spirituel dans l'habitation séparée qui est mise à la disposition de celui-ci, et reste sous sa responsabilité. Comme bien l'on pense, des cas de ce genre ne constituent que des pis-aller et des situations d'exception.

En dehors des hiéromoines qui desservent les églises monastico-paroissiales ou qui remplissent les fonctions de Père spirituel dans les couvents de femmes, d'autres sont chargés de cours dans les

séminaires et facultés théologiques. Les moines-prêtres dépassent de beaucoup en nombre les simples moines, contrairement à l'usage prédominant au Mont Athos.

Il n'existe pas de statistique, tenue à jour, du nombre de moines de l'Église orthodoxe de Yougoslavie. Se tromperait-on beaucoup si on estimait le total à quelque 200 ou 250 moines ? [1] C'est un chiffre bien bas si l'on considère que le pays compte actuellement une population orthodoxe d'environ huit millions de fidèles.

Comme on le voit, la grande dispersion des moines est cause évidente de faiblesse pour l'ensemble du monachisme : elle risque à la longue de tarir le recrutement. On objectera sans doute que cette dispersion est un mal nécessaire : il faut combler les vides opérés par la guerre dans les rangs des prêtres en charge de paroisse. Nous croyons cependant qu'un regroupement en un nombre plus élevé de monastères cénobitiques s'impose, si on veut empêcher que se produise, à brève échéance, l'extinction totale du monachisme masculin.

4. *Observances monastiques.*

Dans les monastères serbes, la célébration de la louange divine s'accomplit selon les règles traditionnelles de l'Église byzantine.

Chez les moniales, le Service Divin commence généralement entre 4 et 5 heures du matin, et comprend l'Office de minuit, l'*Ὄρθρος*, Prime, Tierce et Sexte, suivis de la Sainte Liturgie ou de l'Office des Typiques. L'après-midi, vers 3 heures, elles célèbrent None et Vêpres, et le soir l'*Ἀπόδειπνον*.

En plus des dimanches et jours de fête, on célèbre la Divine Liturgie, en semaine, deux ou trois fois : généralement le mercredi, vendredi et samedi ; d'autres monastères ont la Liturgie seulement le mercredi et le samedi ; les autres jours ouvrables l'Office du matin se termine par les « *Τυπικά* », chant de l'Apôtre et de l'Évangile du jour inclus. Les dimanches et jours de fête, plusieurs monastères ajoutent à cela le chant d'un « Acathiste » en l'honneur de leur saint fondateur ou de quelque autre patron céleste, ou tout autre service requis par les fidèles.

1. Les chiffres donnés par l'*Ἡμερολόγιον* de l'Église de Grèce pour les moines et les monastères serbes n'inspirent aucune confiance ; ce calendrier ne fait d'ailleurs aucune distinction entre monastères d'hommes ou de femmes. Citons : pour l'éparchie du Srem : 60 monastères, — 40 moines ; pour l'éparchie du Monténégro : 21 monastères, — 4 moines. Cfr *Ἡμερολόγιον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*. Athènes, 1961, pp. 355 sq.

Quelques monastères, cependant, s'écartent de cet usage général et suivent certaines coutumes russes, reprises sans doute aux moniales russes, qui étaient venues s'établir en Serbie pendant l'entre-deux-guerres. Ainsi, à Manassia, quand on célèbre la Liturgie, les Matines sont chantées la veille au soir, jointes aux Vêpres en forme de *'Αγρυπνία* et on y pratique le chant polyphonique à la manière russe, contrairement à l'usage prédominant des monastères serbes, qui suivent les traditions locales.

Le chant liturgique des moines et moniales serbes dérive du chant byzantin traditionnel : c'est la psaltique des huit tons byzantins, adaptée et modifiée partiellement par des usages locaux, au cours des âges. Ce chant restauré au XVIIIe siècle dans les écoles de Karlovci, — d'où le nom de « Karlovačkoe pjenije », — fut introduit, le siècle suivant, en Serbie après l'érection du séminaire de Belgrade par le métropolite Petar Jovanović (1833-1859) : ici il subit une nouvelle adaptation, appelée couramment « Beogradskoe pjenije ». C'est cette dernière version, revue et corrigée par le professeur St. Mokranjac (1855-1914), qui est actuellement employée dans la plupart des églises monastiques orthodoxes.

Le travail occupe la plus grande partie de la journée : les monastères tirent leurs moyens de subsistance du travail des mains : toutes les maisons religieuses que nous avons visitées, ont une importante économie domestique à exploiter : champs de culture, verger, vignoble, potager, prairies et bois. L'entretien de ces 40 à 50 hectares de terrain est assuré, souvent exclusivement, par les membres de la communauté, qu'ils soient moines ou moniales. Qu'on y ajoute le soin d'une basse-cour, d'un troupeau de moutons, d'un rucher, la confection des cierges pour le culte, et on se rendra compte de la charge écrasante que représente le travail monastique dans les circonstances actuelles. En cela, moines et moniales partagent la pauvreté et les dures conditions de vie des cultivateurs des campagnes environnantes.

Nous ne pouvons nous étendre davantage sur ce chapitre des observances claustrales. Contentons-nous de rappeler que les monastères serbes tiennent à faire honneur aux coutumes traditionnelles de l'Orient, soit pour la manière de recevoir les hôtes, soit pour le maintien des règles concernant le jeûne et l'abstinence.

Il reste à dire quelques mots du niveau des études chez les moines. Pour autant qu'il nous a été possible de le constater dans une visite rapide, il nous semble que les moines serbes, pas plus que ceux des autres Églises orthodoxes, n'ont grand souci de cultiver les sciences sacrées ou théologiques.

Exception faite de ceux qui se destinent au professorat dans les facultés et séminaires de théologie ou aux fonctions dans les chancelleries épiscopales, rares sont, dans les monastères, les moines qui s'occupent d'études, ou qui aient eu une formation intellectuelle, dépassant l'instruction du degré moyen. En fait d'études, il semble que, le plus souvent, on se contente d'apprendre la lecture du psautier et des livres de chœur, le chant et les services de l'église. A Manassia, je fus surpris de rencontrer une moniale étudiante à la faculté de théologie de Belgrade.

On peut se demander si la négligence des études théologiques n'est pas pour beaucoup dans les causes de la décadence qui atteint à l'heure actuelle la plupart des monastères d'hommes en Serbie. La destruction des bibliothèques, par suite des guerres fréquentes, la pauvreté résultant de ces périodes de trouble excusent en grande partie l'état de choses actuel. Avant 1940, il y avait deux écoles pour la formation des jeunes moines : Rakovica (près de Belgrade) et Dečani ; cette dernière est désormais la seule en fonction ; Rakovica est devenu séminaire pour le clergé séculier.

Cependant, dans d'autres pays, au Mont Athos, en Roumanie et ailleurs, les chefs d'Églises se préoccupent, — avec succès, semble-t-il, — du relèvement du niveau des études monastiques, indispensables, à leurs yeux, pour que la vie monastique reprenne toute sa vigueur.



Malgré le caractère fragmentaire de cette enquête, nous croyons avoir aperçu quelques lignes générales qui se dégagent de l'observation de la vie monastique, telle qu'elle se manifeste en Yougoslavie à l'heure actuelle.

Tout d'abord, on est frappé du fait de la survivance du monachisme dans un pays qui a traversé tant de bouleversements, a connu tant de changements de régime. Comme partout ailleurs, en pays chrétien, il a subi les contrecoups des malheurs des temps, il a eu ses périodes de splendeur comme aussi ses moments de décadence. S'il a disparu de certaines régions, il s'est reformé dans d'autres, apportant sa contribution au progrès de la foi et de la vie chrétienne des populations orthodoxes.

A l'heure actuelle, le monachisme est en pleine expansion chez les moniales, car il ne se passe pas d'année sans que ne se restaure quelque ancien cloître. Jusqu'à présent, ce mouvement rénovateur n'a pas atteint les monastères d'hommes ; nous espérons toutefois

que ceux-ci ne tarderont pas à emboîter le pas, grâce à un regroupement des forces vives et au renforcement de la vie cénobitique, qui reste la base de tout l'édifice monastique, — grâce à la restauration des écoles, la remise à jour des bibliothèques et à un renouveau d'intérêt pour les études théologiques, — effort d'autant plus nécessaire que les temps nouveaux mettent les divers degrés de l'instruction à la portée de toutes les couches de la population.

Daigne le Seigneur exaucer ces vœux que nous adressons à nos frères orthodoxes, afin que, devant un monde de plus en plus attiré vers le matérialisme, ils ne cessent de témoigner de leur vocation d'« hommes de Dieu », d'« anges de la terre ».

D. S. De Vos.

Note complémentaire.

Nous ne pouvons examiner ici les responsabilités des faits de guerre qui se sont produits en Yougoslavie dans les années 1941-1945. Cela dépasserait le cadre et le but de cet article, sans oublier que jusqu'aujourd'hui les relations objectives et impartiales font défaut. Qu'on nous permette seulement de faire les quelques observations qui suivent :

1. Les oppositions tenaces, qui provoquèrent la guerre civile de 1941-45, ne s'expliquent que si on tient compte du caractère composite de l'État yougoslave, groupant 5 ou 6 nationalités, 4 langues principales et 3 religions comptant au moins un million d'adeptes.

2. Dans l'entre-deux-guerres, la Yougoslavie était partagée entre deux tendances fondamentales : le courant centralisateur, sous l'hégémonie de la Serbie, doublé d'une propagande intense de la hiérarchie orthodoxe en faveur d'une Église d'État unique, soit l'Église orthodoxe — et la tendance opposée, qui prédominait chez les catholiques de l'Ouest et qui réclamait la décentralisation et l'autonomie des diverses régions ethniques. — La politique centralisatrice des gouvernements d'avant 1940 provoqua la conversion forcée ou intéressée de plusieurs centaines de mille Croates et Slovènes à l'Orthodoxie. Après l'invasion des armées étrangères (avril 1941) et la création de l'« État croate indépendant » patronné par Hitler et Mussolini, le gouvernement de Pavelić décréta l'abolition de la religion orthodoxe en Croatie, contraignant tous ses sujets à se faire catholiques sous peine de mort en cas de refus. Les évêques catholiques tentèrent en vain de s'opposer à ces mesures insensées. Les gens de Pavelić semèrent la terreur dans la partie orthodoxe du pays, multipliant les conversions forcées et les cruautés contre les récalcitrants. Expéditions punitives, attaques et représailles de la part des bandes rivales s'entremêlaient aux opérations militaires des armées étrangères. Il y eut jusqu'à 9 ou 10 organisations paramilitaires, qui s'opposaient ou s'alliaient les unes aux autres, au gré des circonstances : Oustachis croates, Tchetnik serbes, Gardes slovènes ou serbes, partisans de toute étiquette, « SS », fascistes, etc.

3. Il est trop tôt pour établir avec quelque précision le compte des pertes en vies humaines, causées par la guerre civile. Il n'y eut jamais d'enquête officielle ou impartiale après la guerre pour établir les responsabilités des crimes commis. Quand les évêques catholiques insistèrent auprès du gouvernement pour que fût instituée pareille enquête, celui-ci refusa, — et pour cause. On ne saurait, donc, accueillir qu'avec la plus grande réserve les chiffres fantaisistes qui circulent dans certains milieux concernant les victimes de la guerre. Alors que le nombre approximatif de 1.800.000 morts est généralement admis comme chiffre global des pertes pour l'ensemble de la Yougoslavie, certains auteurs — tel le professeur Drašković (*op. cit.*, p. 143) — donnent pour les Serbes seuls qui auraient été tués par les Croates le chiffre de 1.700.000. Rien que l'examen des statistiques des recensements officiels de la population d'avant et d'après-guerre enlève tout crédit à de semblables assertions. Nous déplorons sincèrement les innombrables victimes serbes, massacrées par des gens sans conscience. Mais on ne peut oublier que la guerre civile n'épargna pas non plus les populations non serbes : c'est par centaines de mille que Croates, Slovènes, Macédoniens et autres, catholiques et mahométans, furent mis à mort, et nombreux furent les villages rasés et exterminés par les bandes adverses. Y a-t-il un seul, parmi les groupements de résistance nommés ci-dessus, qui n'ait à se reprocher d'avoir versé du sang innocent ? En tant que chrétiens, il faut condamner toutes ces violences, quels qu'en aient été les auteurs.

4. L'antagonisme des deux confessions chrétiennes, orthodoxe et catholique, — qui ensemble représentent plus de 85% de la population, — ne peut se résoudre par des tentatives d'absorption de l'une par l'autre. Les procédés de ce genre sont voués d'avance à l'échec et ne font que creuser davantage le fossé entre les deux Églises. Qui ne voit que l'entente entre les deux chrétientés ne pourra se rétablir que si catholiques et orthodoxes font des efforts sincères de réconciliation et instaurent entre eux des rapports de véritable fraternité chrétienne ? Seuls l'estime et le respect des particularités légitimes de l'Église d'en face créeront l'atmosphère nécessaire pour arriver un jour à rétablir l'union des deux chrétientés qui fut rompue par le schisme. Les chrétiens abandonneront-ils à des organismes profanes, qui n'ont rien de chrétien, l'initiative de quelque pacification purement extérieure, ou bien tiendront-ils à honneur de faire eux-mêmes cette œuvre de rapprochement et de paix, que le Christ attend d'eux ? Que le Seigneur daigne exaucer les prières de tant de nos frères, catholiques et orthodoxes, qui veulent obtempérer à sa volonté « que nous soyons un en Lui, comme Il est un avec son Père ».

II. Paroles orthodoxes autour du Concile.

A la réunion qui a rassemblé comme les années précédentes à la Liturgie œcuménique de St-Serge en la fête des Trois Hiérarques le 7 février, de nombreux membres de diverses confessions chrétiennes, Son Excellence Mgr l'évêque Cassien, recteur de l'Institut, a fait cette année l'allocution suivante qui révèle l'intérêt que prennent les milieux orthodoxes à la préparation du concile futur [1] :

« Notre rencontre, cette année, se fait sous le signe du Concile.

Il y a deux ans, ici même, nous avons réagi à l'annonce du Concile. Nous nous trouvions en face d'une inconnue. Et il y avait dans la vie du monde et de l'Église des faits qui nous semblaient plus importants que le Concile ...

Aujourd'hui, deux ans après, notre prière pour l'unité est une prière pour le Concile.

On a beau souligner, de la part des autorités compétentes et des commentateurs responsables, qu'il s'agit d'un Concile romain dans le double sens du diocèse de Rome et de l'Église catholique romaine elle aussi. On se demande s'il servira la cause de l'unité chrétienne.

Il serait faux de dissimuler les difficultés qui sont inhérentes au Concile dans ce sens général. Il s'agit de difficultés aussi bien objectives que subjectives.

Si nous prenons pour la chrétienté désunie l'image d'un triangle, l'orthodoxie, le catholicisme et le protestantisme formeraient les trois côtés de ce triangle. Chaque côté touche aux deux autres, mais possède en même temps ses propriétés irréductibles qui ne permettent pas de ramener cette division tripartite à une unité.

Et, si on voulait le faire, on se demanderait aussitôt où serait le point de départ de cette réduction. S'agirait-il d'une marche régressive qui commencerait par l'unification du protestantisme qui aboutirait au catholicisme et à l'orthodoxie ? Ou, au contraire, serait-ce un rassemblement de l'Église qui commencerait par la réalisation de l'unité de l'orthodoxie, y compris les anciennes Églises dissidentes, et rapprocherait l'Orient unifié de l'Église catholique et ensuite du protestantisme ?

1. Extrait du *Messager orthodoxe*, périodique de l'Action chrétienne des Étudiants russes, nº 13, (1961, 1), pp. 2-8.

Mais ce mouvement d'unification pourrait-il émaner d'un des trois côtés du triangle chrétien ? N'est-il pas inévitable d'attendre l'irruption d'une quatrième force qui romprait le triangle et le transfigurerait du dedans ? Et quelle pourrait-être cette quatrième force ?

Pour les difficultés subjectives, il faut penser au lourd héritage de l'histoire qui a laissé ses ressentiments et ses rancunes : l'Empire latin des Croisés en Byzance, l'Union de Brest dans l'histoire de la Russie occidentale, les guerres de religion du siècle de la réforme. Ces tristes réminiscences pèsent toujours, inconsciemment pour la plupart, sur la mentalité de nos contemporains, disons même, sur notre mentalité. Elles expliquent ce manque de confiance auquel s'est heurtée et se heurte encore l'annonce du Concile.

Et néanmoins, en 1961, notre attitude vis-à-vis du Concile est totalement différente de celle de 1959, ou plutôt, en 1961, nous sommes en présence de faits qui témoignent d'un grand changement qui s'est produit au cours de ces deux dernières années. En quoi consiste-t-il ?

Dans un sens général l'annonce du Concile a déclenché un mouvement — nous pouvons le dire sans exagération — dans le monde entier. Le problème est discuté partout, et ceci non seulement dans la presse chrétienne, mais dans la grande presse aussi.

Rome se prépare au Concile par l'établissement de nombreuses commissions et d'un secrétariat spécialement affecté aux questions de l'Unité.

On signale de nombreux voyages de hauts dignitaires de l'Église. Les pourparlers auxquels ils aboutissent ne sont pas nécessairement consacrés au thème du Concile, mais ils servent la cause de l'unité et en témoignent dans la mesure du possible. Ces déplacements des grands ne peuvent être interprétés autrement que comme une réponse au choc de l'annonce.

Le premier fut le patriarche œcuménique, Sa Sainteté Mgr Athénagoras, qui a visité en novembre et décembre 1959 les anciens sièges orthodoxes du Moyen-Orient. C'était une manifestation de l'unité de l'Orthodoxie.

Un an plus tard, le patriarche de Moscou, Mgr Alexis, a refait le voyage du patriarche œcuménique. Plus encore : il l'a étendu jusqu'à Constantinople et Athènes. On ignore les détails des négociations qui ont eu lieu. Mais l'on peut constater à la suite des déclarations qui ont été faites, que l'attitude de la délégation de Moscou vis-à-vis de l'annonce du Concile est moins favorable que celle du patriarcat œcuménique.

Quoi qu'il en soit, il paraît hors de doute que les deux voyages patriarcaux soient en rapport avec le Concile.

Dans le triangle chrétien, ils étaient destinés à consolider dans un sens ou dans l'autre, le côté orthodoxe. Il y a eu d'autres rencontres, bilatérales cette fois, telles les audiences accordées par Sa Sainteté le pape Jean XXIII à l'archevêque orthodoxe des deux Amériques, Mgr Jacques, représentant le patriarche œcuménique, et au couple royal de Grèce. Audiences sans précédent durant de longs siècles ! J'y aurais ajouté une troisième, accordée en automne 1959 à un professeur russe, largement connu comme théologien orthodoxe.

Tout dernièrement, le pape a reçu le Dr. Fisher, archevêque de Cantorbéry et Primat d'Angleterre. Encore un côté différent du triangle chrétien ! Il est à noter qu'avant de visiter le pape, le Dr. Fisher a rendu visite aux Églises orthodoxes du Moyen-Orient et au siège œcuménique de Constantinople. Indépendamment de la profondeur de ces contacts, l'archevêque Fisher a fait des efforts en vue de rapprocher les trois côtés du triangle.

Tous ces mouvements, au sens littéral et au sens figuré, témoignent de la vie du christianisme, et sont une illustration du changement qui est intervenu depuis l'annonce du Concile. Il s'agit d'une évolution organique.

Avec une grande simplicité, le pape a dit à son interlocuteur russe comment l'idée du Concile lui était venue : pendant deux services de suite. La première fois il n'en a pas tenu compte. La deuxième fois il a consulté quelqu'un de son entourage. Et l'annonce une fois faite, tout s'est mis en mouvement.

Une tendance générale digne de notre attention se fait voir dans ce mouvement. L'évolution organique dont il est question a mis à l'ordre du jour les points controversés, ceux-là même sur lesquels un accord semble pratiquement impossible, et cherche à les interpréter dans un sens acceptable à tous. Un exemple pourrait suffire : la question de l'épiscopat par rapport au pape.

On me permettra d'ajouter ici un trait personnel. Après l'annonce du concile on m'a prié d'écrire un article sur le concile pour le *Messager orthodoxe* de Paris. Il fut aussitôt traduit en français et à mon insu en d'autres langues aussi. Il y avait au sujet de l'infaillibilité papale la phrase suivante : « En dotant les papes d'un jugement infaillible, l'Église romaine les élève au-dessus de toute créature et leur attribue une autorité divine ». Un jeune prêtre espagnol m'a donné sa réplique : « Le droit de pardon ne suppose-t-il

pas, lui aussi, une autorité divine ? » Mon interlocuteur n'avait pas raison, parce que le droit de pardon a son fondement dans l'Écriture (cfr *Mt.*, 9, 6 et parall., *Jo.*, 10, 23 et parall.) et l'infaillibilité papale ne l'a pas. Mais cette réponse, très intelligente, nous met aussi dans la voie de l'interprétation des doctrines controversées.

Ces observations que nous avons faites justifient une question générale : quelle est la cause de cette marche organique des événements que nous venons de constater ? La volonté de Dieu n'est-elle pas secondée par l'effort humain, par la prière commune du monde chrétien ? Je pose cette question dans une assemblée de prière et j'ose y répondre par l'affirmative. Mais quelle est la nature de cette prière ? La prière peut prendre différents aspects. Et il n'y a pas de doute que nombreux sont ceux qui ont prié et prient toujours, partout et dans les conditions les plus différentes pour l'œuvre du concile. Mais je pense en premier lieu à la semaine de prière dont nous marquons la fin aujourd'hui : initiative noble et chrétienne de l'Abbé Couturier, dont l'image vivante nous a été retracée par le Père Villain. Le but de la semaine de prière est l'unité chrétienne.

Le dernier mot de toute prière est l'acceptation de la volonté de Dieu. Un de nos frères, Mgr Dumont, vient de le dire avec force dans son Bulletin. Or, dans le cas particulier de l'unité chrétienne, le Seigneur nous a déjà révélé sa volonté. En priant le Père que « Tous soient Un » (*Jo.*, 17, 21), il nous a fait joindre notre prière à la sienne et nous a appelés à travailler pour l'unité. Le beau commentaire œcuménique du Père Villain sur l'Oraison sacerdotale est un accomplissement de ce commandement. Il y en a d'autres. Et c'est aussi en vertu de ce commandement que nous sommes assemblés aujourd'hui en cette réunion de prière.

Je pense aussi à ces grands qui ne sont plus avec nous, mais dont la vie et la prière étaient consacrées à l'unité chrétienne : au cardinal Mercier, à dom Lambert Beauduin, à Lord Halifax, à l'archevêque Söderblom, au Dr. Mott, au Père Serge Boulgakoff. Du côté orthodoxe, j'ajouterai aujourd'hui encore un nom, celui du Prof. Kartacheff, que le Seigneur a rappelé auprès de lui il y a cinq mois. Il fut un des piliers de notre Institut et ne manquait jamais à ces liturgies des Trois Docteurs. Homme de prière, lui aussi, il était profondément attaché à la cause œcuménique, et certaines solutions qu'il avait proposées — hardies et promettantes — ont été débattues entre orthodoxes et catholiques.

Eux tous ont prié avant nous et avec nous pour l'unité chrétienne. Et le Seigneur n'a pas été sourd à leur prière et à la nôtre.

Mais ce n'est pas tout. Notre prière est une prière de pénitents. Dans l'image biblique de la Tour de Babel (*Gen.*, 11), la confusion des langues est la conséquence du péché. Mais la perte de l'unité n'est pas seulement une mesure de précaution et un châtiment infligé par Dieu au pécheur. La division devient péché elle-même, en tant qu'elle est une diminution de la plénitude, diminution volontairement acceptée par l'homme. La désunion de l'Église est un péché de l'Église et notre péché dans l'Église et avec l'Église.

On pourrait objecter : l'Église, corps du Christ, temple et famille de Dieu n'est-elle pas, par définition même, exempte de tout péché ? Je le pensais autrefois. J'étais choqué lorsque nos frères anglicans confessaient publiquement le péché de leur Église. Et bien, ils avaient raison de le faire. Tout organisme théanthropique — l'Église en est un — est sujet à la kénose, au dépouillement de l'élément divin. La kénose du Christ a abouti à la croix. La kénose de l'Église c'est son péché.

Nous pouvons tous répéter avec le pape qu'il ne s'agit pas d'un procès historique pour trouver le coupable. Nous sommes tous coupables. Le péché de l'Église pèse sur tous les côtés du triangle, sur toutes les Églises locales, sur chacun de nous.

Mais Dieu lève les conséquences du péché et accepte la pénitence du pécheur. Il restitue l'unité.

Dans la liturgie orthodoxe, le miracle de la Pentecôte (*Actes* 2), est mis en rapport avec la Tour de Babel. L'Église chante dans le kondakion de la fête : « Lorsque le Très-Haut, descendu sur la terre, confondait les langues, il divisait les nations ; lorsqu'il distribuait les langues de feu, il appela tous à l'unité ; et d'une seule voix nous rendons gloire au Très Saint Esprit ». Ici l'activité de l'Esprit est nettement opposée à la confusion de Babel.

N'oublions pas non plus que la semaine que nous vivons aujourd'hui dans l'Église orthodoxe est la semaine du Fils prodigue. Et je me demande si beaucoup d'entre nous ont pensé à l'exactitude théologique de saint Luc dans la Parabole du publicain et du pharisien (cfr *Luc*, 18, 10-14). Conscient de son péché, le publicain implorait uniquement le pardon. Mais Dieu lui accorda la justification. C'est cette prière, prière de repentants, confessant le péché de l'Église et leur péché dans l'Église, que Dieu exauce par sa grâce.

Le but de cette prière est l'unité chrétienne. Mais dans la vie des hommes, le péché une fois commis, devient la cause d'autres péchés. Le danger mortel du communisme qui menace l'humanité entière a ses racines dans la désunion de l'Église. Engendré par la désunion,

il combat l'unité. Par son essence même, il est opposé au concile. Sous le régime communiste, l'Église elle-même n'est pas libre de chercher l'unité. Mais le but du concile, que nous concevons comme le but de notre prière, n'est pas et ne peut être un but négatif : une croisade contre le communisme. Le rétablissement de l'unité chrétienne signifierait la destruction du communisme. Mais le but c'est l'unité. L'abolition du communisme en serait une conséquence : la victoire du bien triomphant sur le mal.

Mue par le repentir, la prière pour l'unité est une prière d'amour. Il n'y a pas d'unité sans amour. Et les chefs responsables qui la cherchent appellent à l'amour. Il y a quatre mois, j'ai entendu cet appel vibrant et intense de la bouche du patriarche Athénagoras. Le pape Jean XXIII en a parlé à son interlocuteur russe. De deux côtés du triangle chrétien le même appel à l'amour.

J'ai mentionné le lourd héritage de l'histoire qui a envenimé les relations entre chrétiens. Seul l'amour peut vaincre la haine et établir la confiance.

Plus encore : dans le double commandement d'amour, qui était pour le Seigneur le résumé de la Loi (cfr *Mt.*, 22, 35-40), l'amour se révèle comme amour de Dieu et amour du prochain. Toute prière suppose l'amour. La prière pour l'unité, en tant que prière, provient de l'amour de Dieu, de l'élan spirituel qui porte le croyant vers Dieu. En Dieu, nous nous rencontrons avec le prochain. Avec plus de précision encore, le Seigneur interprète l'observation du nouveau commandement de l'amour mutuel qu'il a légué à ses disciples, comme l'expression de leur amour pour lui qui, à son tour, est uni par un lien d'amour avec le Père (cfr *Jo.*, 15). L'exercice de l'amour aboutit à l'expérience mystique et trouve son expression dans les profondeurs de la théologie. Dans cette voie, qui nous est ouverte à tous, la prière d'amour pour l'unité chrétienne unit en Dieu les chrétiens désunis.

Les faits que nous observons, nous permettent d'espérer que l'amour en marche inspirant notre prière nous conduit vers l'unité.

Les voies de Dieu sont insondables. Mais c'est lui seul qui peut rompre le triangle chrétien et le transformer du dedans par la force de l'Esprit-Saint. Ce serait une irruption de l'amour divin préparée et acceptée par l'amour chrétien et scellée par l'identité des formules théologiques exprimant l'identité de l'expérience d'amour des trois côtés du triangle.

A nous, il nous est donné de persévérer dans la prière, dans la pénitence, dans l'exercice de l'amour. »

Bibliographie.

I. DOCTRINE

A. Robert et A. Feuillet. — Introduction à la Bible, I : Introduction générale, Ancien Testament. Tournai, Desclée, 2 éd. 1959 ; in-8, XXVIII-880 p., cartes.

Cet ouvrage veut montrer l'état actuel de la recherche biblique dans le domaine scientifique et théologique et donner des orientations pour l'étude ultérieure. Le prêtre, l'étudiant en théologie et même le laïc cultivé pourront avoir ainsi à leur disposition une « Introduction » catholique à la Bible dans le genre de celles dont disposent les non-catholiques. Dans l'« Introduction générale » on trouvera d'abord une étude de A. Barucq et H. Cazelles sur l'inspiration biblique, la nature de l'inspiration et le canon des livres inspirés. H. Cazelles et P. Grelot montrent les règles de la critique textuelle (texte, critique textuelle, littéraire, historique). P. Grelot traite ensuite de l'exégèse chrétienne : fondements, histoire, position du problème actuel. — Dans l'« Introduction à l'Ancien Testament » H. Cazelles traite du Pentateuque (outre un bon exposé sur l'histoire des divers problèmes, on y trouvera des aperçus sur le contenu et la théologie du Pentateuque), J. Delorme étudie les livres prophétiques plus anciens (à noter qu'à l'exemple de Noth, l'A. distingue nettement la formation de Josué de celle du Pentateuque), A. Gelin les livres prophétiques postérieurs (par époque) et le prophétisme en lui-même (en ce qui concerne la formation et le plan d'Ézéchiel, A. G. suit les thèses modérées de Fohrer). Les psaumes sont étudiés par P. Auvray : le livre des psaumes, le texte, les genres littéraires, l'origine, l'histoire, la doctrine ; le chapitre sur les genres littéraires est le plus développé : depuis toujours on a distingué différentes sortes de psaumes, mais le problème de leur classification a été renouvelé depuis une vingtaine d'années, particulièrement depuis la parution de l'Introduction aux Psaumes de Gunkel (1933). Mgr H. Lusseau étudie les autres *Ketūbīm*. Il met le livre de Ruth après l'exil et y voit une protestation contre les mesures rigoristes d'Esdras et de Néhémie au sujet des mariages mixtes ; le livre de Daniel est d'un auteur unique du second siècle qui s'est pourtant servi de plusieurs données plus anciennes ; le livre des Chroniques appartient au genre des *midrashīm*, mais contient beaucoup d'éléments historiques. Les écrits deutérocanoniques sont présentés par A. Lefèvre ; chacun de ces livres présente des problèmes particuliers dont A. L. a exposé brièvement un essai de solution : les relations entre l'histoire de Tobie et la légende d'Ahiqar, les difficultés morales soulevées

par le livre de Judith, la concordance entre les deux livres des Maccabées, l'influence helléniste sur le livre de la Sagesse, etc. — L'ensemble de ces études sur les livres particuliers est précédé d'une description de l'histoire de la Palestine et de l'Orient ancien aux temps bibliques (E. CAVAIGNAC et P. GRELOT), depuis l'histoire de l'Égypte et de la Mésopotamie au troisième millénaire jusqu'à la prise de Jérusalem par Pompée. Pour terminer l'ouvrage, P. GRELOT décrit la formation de l'Ancien Testament : c'est là une sorte d'histoire littéraire qui doit fournir « une base de départ solide à la théologie biblique, pour que celle-ci soit autre chose qu'un répertoire de thèmes, présentés indépendamment du développement historique » (p. 785). Cette façon de procéder a naturellement ses limites ; P. G. s'en rend d'ailleurs compte. — Comme on le voit, cet ouvrage constitue une véritable « somme biblique » assez complète dans son ensemble et composée d'études sérieuses qui, par la force des choses, restent quelquefois un peu brèves. Elle sera consultée avec intérêt par les exégètes et les théologiens de la Bible. D. M. V. d. H.

R. de Vaux, O. P. — Les Institutions de l'Ancien Testament, II : Les Institutions militaires et religieuses. Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; in-8, 544 p., 19,50 NF.

A côté du grand nombre d'ouvrages d'introduction, d'exégèse et de théologie bibliques, les études systématiques d'ensemble sur le cadre matériel et social de l'A. T. sont plutôt rares dans le monde catholique actuel. Le P. de V. vient heureusement combler ce vide. *Irénikon* (XXXIII, 1960, p. 105) a déjà parlé du premier volume de cet ouvrage, traitant du nomadisme et des institutions familiales et civiles. Le présent volume décrit les institutions militaires (pp. 9-86) et religieuses (pp. 89-429). La première partie étudie non seulement les questions techniques de la guerre (les armées d'Israël, les villes fortes, l'armement offensif et défensif, etc.), mais aussi un problème d'une portée théologique plus directe, celui de la guerre sainte (sa notion et ses expressions tout au long de l'histoire d'Israël). La seconde partie est consacrée aux institutions cultuelles, toute la vie religieuse d'Israël ayant eu un caractère cultuel et social. Un premier chapitre parle des lieux du culte : sanctuaires sémitiques et israélites, le temple de Jérusalem (sa conception et les diverses réactions contraires). Un autre chapitre traite du sacerdoce : lévitisme, sacerdoce de Jérusalem avant et après l'exil. L'A. examine les problèmes concernant l'histoire des différentes classes sacerdotales, étudiant ensuite les actes du culte : sacrifices (les sacrifices humains n'ont jamais été prescrits ni même connus par le Yahvisme officiel), prière liturgique, rites de consécration, de purification, etc. Le dernier chapitre décrit le calendrier liturgique : sabbat et fêtes. L'A. croit que les fêtes du Nouvel An et de l'intronisation de Yahveh ne sont nullement attestées par les textes bibliques. On a pensé pouvoir déduire cette existence de certains psaumes, par analogie avec les autres religions orientales ; mais, tout en admettant des influences étrangères dans le culte vétéro-testamentaire, le P. de V. considère que ce dernier reste indépendant des mythes des religions étrangères, du moins en règle générale. Les vastes connaissances archéologiques et exégétiques du P. de V. font de cet ouvrage une mine précieuse de renseignements indispensables pour quiconque veut

connaître mieux le cadre biblique et par là comprendre davantage le message divin. D M. V. d. H.

L. Cerfaux, J. Coppens, R. de Langhe, V. de Leeuw, A. Descamps, J. Giblet, B. Rigaux. — L'attente du Messie. (Recherches bibliques). Paris, Desclée de Brouwer, 1954 ; in-8, 186 p.

Préfacé par Mgr Charue, évêque de Namur, ce volume présente les actes des journées bibliques de Louvain tenues en 1953. Il est difficile de rendre compte d'une publication de ce genre, nécessairement quelque peu disparate. — Le P. Rigaux, qui a rédigé également l'introduction et la conclusion, donne une étude de la littérature exégétique relative au messianisme. M. Coppens rend longuement compte de l'ouvrage de Mowinckel sur le messianisme, édité en norvégien. Le même A. commente ensuite *Is.* 7, 14-17, en référence à un article de Stamm qui ne semble pas infirmer l'interprétation traditionnelle. Le P. V. de Leeuw tient pour le caractère royal du Serviteur de Yahvé. M. Descamps, devenu depuis évêque auxiliaire de Tournai, ce qui constitue certes un gain pour le peuple chrétien de ce diocèse, mais aussi une perte pour l'exégèse, examine les textes néotestamentaires relatifs au messianisme royal. L'utilisation du groupe « Fils de David » sert à illustrer l'origine humaine de Jésus, tandis que le vocabulaire royal consacre l'idée d'une royauté céleste du Sauveur. Le professeur Giblet, qui assume maintenant une partie de l'enseignement de Mgr Descamps, étudie longuement le messianisme prophétique dans le judaïsme ancien. Mgr Cerfaux donne quelques pages sur les miracles de Jésus comme signes messianiques dans l'évangile de saint Jean. M. le chanoine Coppens analyse sous l'angle du messianisme l'œuvre de Mgr Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*. Le professeur de Langhe aborde la question du rapport judaïsme-hellénisme dans le N. T. — En fin de volume, deux pages d'indications bibliographiques. D. Pl. B.

J.-J. Stamm. — Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines. Traduction française de Ph. Reymond. (Cahiers théologiques, 43). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959 ; in-8, 62 p.

Le Décalogue nous est conservé en *Ex* 20 et *Dt* 5. Ce dernier texte représente un état plus tardif, plus explicite, que celui d'*Ex*. Littérairement cependant, le texte d'*Ex* serait plus récent que celui de *Dt*, comme le montreraient certains rapprochements avec le code sacerdotal, lequel nous a conservé parfois des éléments plus anciens que le Yahviste. Le texte de l'Exode adoptant par ailleurs des caractéristiques de style deutéronomistes, la rédaction du Décalogue que nous possédons serait à dater de l'époque deutéronomiste, que l'A. situe dans son ensemble aux VIIe-VIe siècles. Sellin, Alt et Rabast ont donné des reconstitutions hypothétiques de la forme primitive du Décalogue. Pour Wellhausen, ainsi que pour l'école libérale, le Décalogue ne peut remonter avant l'époque des prophètes, puisqu'il se montre marqué par leur influence morale. Gressmann, dès 1913, se désolidarise de cette exégèse, faisant remarquer que la morale sociale des prophètes — une de leurs caractéristiques principales — ne se trouve nullement dans le Décalogue. Depuis 1930, l'exégèse a pris un tournant, et

l'on constate un assez large accord pour reconnaître au Décalogue une origine ancienne, sans parvenir à l'unanimité sur son caractère mosaïque. Mowinckel, selon l'A., a définitivement prouvé le rapport du Décalogue au culte. Ayant établi dès 1922 l'existence de la fête du Nouvel An et de l'Intronisation, M. situe dans ce contexte la naissance du Décalogue. C'est dans les questions des pèlerins relatives aux conditions requises à la participation à la fête que se trouve le *Sitz im Leben* des Décalogues. Stamm se demande cependant si nous n'aurions pas affaire à un texte plus ancien, repris dans le culte, et si le rapport avec la liturgie d'entrée est tellement étroit que le pense M. Appliquant aux textes juridiques les principes utilisés par Gunkel dans l'interprétation de la Genèse, des oracles prophétiques et des psaumes, Alt distingue dans les textes bibliques le droit casuistique, qui trouve des parallèles dans les littératures avoisinantes, et le droit apodictique, auquel précisément appartient le Décalogue, dont la forme n'a pas d'équivalent dans les textes juridiques anciens et dont le fond est pénétré de foi yahviste. L'A. donne ensuite un commentaire précepte par précepte, et conclut que l'originalité du Décalogue ne réside pas tant dans les prescriptions régissant les rapports entre hommes que dans celles qui définissent l'attitude de l'homme en face de Dieu. C'est l'objet des quatre premiers commandements, qui seraient particulièrement liés avec la fête. Soyons reconnaissants à l'A. d'avoir groupé en un ouvrage sobre les interprétations importantes de cette question. Une petite remarque : p. 19-20, est-il légitime de classer le manuel de Robert et Feuillet parmi ceux qui sont « réservés ou même réticents » vis-à-vis de la critique biblique ? On sait que telle n'a pas été en tout cas l'opinion de certains milieux.

D. Pl. B.

Georges Pidoux. — L'homme dans l'Ancien Testament. (Cahiers théologiques, 32). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1953 ; in-8, 76 p.

En cinq courts chapitres, l'A. passe en revue les questions suivantes : les notions fondamentales, âmes, chair et esprit ; le corps de l'homme ; la pensée ; la vie ; le monde de l'homme. On s'étonne du peu de références bibliographiques ; les textes bibliques par contre sont abondamment cités, mais sans perspective historique ; Pedersen est largement utilisé au cours du volume. La thèse de l'A. consiste en ce qu'il appelle « la conception moniste » de l'homme, conception qu'il oppose à celle des modernes, dualiste. Les termes âme, chair, esprit ne sont que des façons différentes de signifier la personne, essentiellement une. Il en est de même des différentes parties du corps (on aurait aimé que l'A. cite au moins l'étude de Dhorme sur la question). Le même caractère synthétique apparaît dans la pensée hébraïque. L'introduction cite des « études récentes sur la psychologie des Sémites », ainsi que des « recherches sur la mentalité primitive » : on eût aimé savoir lesquelles, et voir analyser leur apport à la question. Il semble qu'une base philologique plus précise n'eût pas nui au chapitre sur la vie. Dans sa Conclusion, l'A. croit devoir établir une opposition entre la conception biblique, qui considère l'homme dans son unité, et ce qu'il nomme la conception moderne : une des caractéristiques de la psychologie moderne serait la division de la personnalité. On admet pourtant généralement que les travaux contemporains tendent à mettre en lumière l'unité

fondamentale et dynamique de la personnalité, alors que la conception traditionnelle insistait surtout sur la distinction des facultés.

D. Pl. B.

R. Martin-Achard. — Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament. (Cahiers théologiques, 42.) Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959 ; in-8, 77 pages.

Citant la conclusion du Prof. Jeremias, auquel il se référera souvent dans l'ouvrage, l'A. souligne que la perspective missionnaire néotestamentaire se comprend comme une anticipation de la réalisation de l'eschatologie. Mais quelle était l'optique de l'Ancien Testament sur la question de la mission ? L'A. l'étudie en trois chapitres. Dans le premier, il prend nettement position contre Wellhausen, Lods et Rowley, qui interprètent le Deutéro-Isaïe dans un sens missionnaire. L'essentiel de son message consiste dans la libération du peuple élu, et non dans la perspective missionnaire. Le rétablissement d'Israël sera en lui-même une preuve de la grandeur de Yahvé aux yeux des nations. Les poèmes du Serviteur sont interprétés dans la même ligne. Le « mishpat » de 42, 1 signifie le jugement de Yahvé en faveur de son peuple. Un second chapitre passe en revue les principaux textes témoignant du message universaliste de l'A. T. ; bénédiction d'Abraham, peuple sacerdotal (*Ex* 19, 6), le sacrifice spirituel des païens en *Mal* 1, 11 ; *Is* 19 : Jonas — dont le message n'est pas missionnaire, mais tend à prouver l'universelle extension de la miséricorde divine — les Psaumes enfin. Un troisième et dernier chapitre envisage « la perspective missionnaire de l'Ancien Testament ». Israël assume un triple office envers les nations : sacerdotal et prophétique, comme il apparaît en *Is* 2, 2 (passage dont l'A. maintient l'authenticité bien qu'une relecture postexilique ne semble pas à exclure) ; royal aussi, selon *Is* 60, 1 principalement. Les trois aspects de cette mission sont nettement dans un contexte eschatologique. On pourra ne pas être d'accord avec telle ou telle remarque trop « religionsgeschichtlich », ou regretter que, dans l'intéressant passage sur « l'idéologie jérusalémite », l'origine cananéenne n'en soit pas plus fermement prouvée, mais on ne pourra nier la valeur de cette contribution à la connaissance du peuple élu et de sa vocation. D. Pl. B.

Ancien Testament en hébreu. Éd. N. H. Snaith. Londres, Société biblique, 1960 ; in-8, 1366 p.

Cette édition est celle de Snaith, reproduite soigneusement, comme le *British and Foreign Bible Society* sait si bien le faire. Sn. a établi ce texte massorétique d'après les manuscrits hébreux espagnols de Ben Ašer. Une liste des jours de fêtes des Aškenazim et des Sephardim est ajoutée à la fin. Les caractères et la ponctuation sont très clairs. D. E. D.

Rabb. Dr. J. Levy. — Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums. Cologne, Melzer Verlag, reproduction de la 3e éd. 1959 ; in-4, VI-430 + VIII-596 p.

La lexicographie du judéo-chrétien fit un grand pas en avant lorsque parurent en 1867-68 les deux volumes du dictionnaire « chaldéen » de

Levy. La langue des Targumim fut désignée alors communément comme chaldéen, vocable abandonné depuis l'essor des études akkadiennes. Les Targumim sont des traductions araméennes de l'A. T. A l'époque où les Juifs n'étaient plus à même de comprendre l'hébreu des livres sacrés, on commença à insérer les traductions araméennes des lectures bibliques à la liturgie synagogale, habitude prise sans doute aussitôt après l'exil. Ces traductions finirent par se codifier en de nombreux manuscrits, probablement après une longue tradition orale ; d'origine palestinienne, cette nouvelle littérature se développa surtout à Babylone. L'étude en est loin d'être terminée et un grand champ attend encore son défrichement. La présente édition du dictionnaire de Levy est la réimpression de la troisième édition (1926) ; les deux volumes sont ici reliés ensemble. Il doit toujours être consulté, d'autant plus qu'il a servi de base à d'autres dictionnaires : celui de M. Jastrow (1903, édition abrégée en 1926), celui de G. Dalman (1897 ; deuxième édition en 1922). Levy a abondamment puisé dans le célèbre fonds rabbinique de Breslau en Silésie, ce qui lui a permis de choisir les meilleurs textes connus. Les mots sont donnés dans l'ordre alphabétique et non pas étymologique, ceci pour des raisons pratiques, nous dit l'A. (p. IV). Un index (pp. 583-593) des vocables et termes du Talmud et de la Mišna, mentionnés occasionnellement dans les différents articles, augmente encore l'utilité de l'ouvrage. Évidemment, depuis un siècle, bien des recherches ont été effectuées. Les travaux de P. Kahle surtout nous ont fait connaître la grande importance des Targumim palestiniens. De nombreuses questions philologiques sont soulevées aux pages 417-429 de la première partie et aux pp. 567-582 de la deuxième partie *(Nachträgliches von Prof. Fleischer)*. La lecture en est stimulante. Depuis Fleischer on a davantage étudié notamment les emprunts de l'araméen à l'akkadien, à l'iranien, au grec et au latin. Reste qu'on doit s'estimer heureux d'avoir sous la main une telle mine de renseignements. Et l'on ne peut que s'étonner de constater que H. Fleisch, dans sa très utile *Introduction à l'étude des langues sémitiques. Éléments de bibliographie* (Paris, 1947), passe le dictionnaire de Levy complètement sous silence, alors qu'il aurait dû figurer en lettres d'or à la page 74 ! D. E. D.

Joachim Jeremias. — Jésus et les païens. Traduction française de Jean Carrère. (Cahiers théologiques, 39). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956 ; in-8, 70 p.

Dans cet ouvrage remarquable par sa méthode et la qualité de son exposé, l'A. établit que les païens tenaient une place importante dans la pensée de Jésus. Un premier chapitre énonce trois constatations négatives : Jésus porte un jugement sévère sur le prosélytisme juif (*Mt* 23, 15) ; Jésus interdit à ses disciples d'annoncer l'Évangile aux païens (*Mt* 10, 5 et 23 ; *Mc* 13, 10 ; 14, 9) ; Jésus a limité sa propre activité à Israël. Un second chapitre expose trois constatations positives : Jésus écarte la haine de l'attente eschatologique (attitude vis-à-vis des Samaritains, interprétation de *Lc* 4, 16 et *Mt* 11, 5 à la lumière de l'amputation que Jésus fait subir au texte prophétique qu'il cite) ; Jésus promet aux païens la participation au salut ; l'œuvre salvatrice et la souveraineté s'étendent aux païens (portée universelle du titre de Fils de l'homme et de celui de Serviteur, ainsi que

de la référence à *Zac* 9, 9 dans l'entrée à Jérusalem). Un troisième chapitre offre la solution des données apparemment contradictoires réunies dans les précédents. Dans la pensée de Jésus, il était nécessaire que l'Évangile soit d'abord prêché aux Juifs ; il était encore nécessaire que les temps eschatologiques arrivent pour que commence la montée des païens vers la montagne de Sion, prédite par les prophètes. Il est notable que *Jean* 12 établit un lien entre la démarche des Grecs et les paroles de Jésus sur sa Passion. C'est par elle en effet que commence l'ère eschatologique. La densité de cette étude, jointe aux qualités relevées plus haut, en font une œuvre égale à la réputation de l'A. D. Pl. B.

M. Du Buit, O. P. — Géographie de la Terre sainte. Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; 2 vol. in-8, 237 p., 18 cartes, 12 NF.

L'A. n'a pas voulu écrire une géographie complète de la Palestine, mais « avant tout faciliter l'intelligence des passages bibliques qui font mention d'un lieu ou de toute autre particularité géographique » (p. 7). C'est l'objet de l'exposé que donne le premier tome ; le second ne comprend que les cartes. Une première partie décrit la géographie physique de la Palestine : relief, hydrographie, climat, géologie, végétation et agriculture, animaux, démographie. Ces facteurs sont étudiés d'abord pour l'ensemble du territoire et ensuite pour les diverses régions naturelles. La seconde partie traite de la géographie historique. Le premier problème à résoudre en ce domaine est celui de l'identification des sites. En fonction de certaines données locales (présence d'un sanctuaire rappelant un souvenir ancien, conservation du nom ancien d'un site, restes archéologiques), on peut utiliser divers documents post-bibliques : romains, chrétiens, arabes, juifs, et enfin, le texte biblique lui-même et ses contemporains assyriens et égyptiens ; l'A. indique les difficultés inhérentes à l'usage des textes bibliques. S'appuyant, dans son second chapitre, sur les données physiques exposées dans la première partie, les traces archéologiques des routes romaines et les documents littéraires, l'A. décrit le réseau des voies anciennes. Une autre question intéressante est celle des limites — qui n'ont pas toujours été fixes — entre le territoire de chacune des tribus israélites, d'une part, et, d'autre part, entre les régions habitées par les Israélites et celles occupées par les autres peuples. Un autre chapitre étudie l'organisation intérieure et les frontières des trois royaumes, celui de David et de Salomon d'abord, d'Israël et de Juda ensuite. Un dernier chapitre est consacré à « Israël sous les empires » : empires perse et macédonien, empire romain ; il contient également un bref exposé sur le cadre géographique des évangiles. A la fin du premier tome se trouve un index onomastique riche de plusieurs centaines de noms de lieux. L'A. y indique les identifications topographiques sur lesquelles est fondé son travail, avec une justification sommaire de celles-ci. — Parmi les cartes du second volume les unes montrent l'état physique des diverses régions naturelles de la Palestine, d'autres indiquent le tracé des routes, d'autres enfin la situation politique de la Terre sainte aux différentes époques. D. M. V. d. H.

F.-M. Braun, O.P. — Jean le Théologien et son évangile dans l'Église ancienne. (Coll. Études bibliques). Paris, Gabalda, 1959 ; in-8, XVIII-428 p.

L'ouvrage est divisé en trois parties. La première traite de questions proprement exégétiques : « Le quatrième évangile et les autres écrits johanniques ». L'A. est partisan de l'unité de l'évangile et de l'ensemble des écrits johanniques, dont la continuité de fond n'est pas niable. Tenant compte des procédés de composition des anciens, il faudrait faire appel à plusieurs scribes pour expliquer les divergences et les additions. (Un appendice reproduit les listes de Schweitzer-Menoud dénombrant les particularités de style de chaque écrit johannique). L'A. admet d'autre part une prédication orale antérieure à la fixation écrite : on oublie l'aspect kérygmatique du quatrième évangile au profit de son caractère spirituel. La bibliothèque johannique s'est constituée en quelques années à la fin du Ier siècle ; l'Apocalypse est datée de peu avant 95 ; le billet à Caïus *(3a Jo)* serait de peu postérieur ; la seconde lettre vient après, parce qu'elle témoigne d'un état de la communauté plus évolué ; vient ensuite l'évangile, puis la première lettre, qui s'en inspire. On ne trouvera pas ici les analyses littéraires détaillées fondant ces positions ; ce n'était pas l'objet principal du livre, qu'aborde la seconde partie : « Le quatrième évangile dans l'Église ancienne » (240 p., plus de la moitié de l'ouvrage). Le P. Braun prend pour point de départ la thèse de Sanders, selon laquelle la diffusion de l'évangile johannique dans l'Église ancienne serait due à son utilisation par les gnostiques, les premiers à s'en emparer. L'Église s'en serait servie contre eux aussitôt après. — Adoptant un plan géographique, l'A. passe en revue les témoignages anciens de l'influence des écrits johanniques dans le monde chrétien. En Égypte, la pénétration du quatrième évangile s'est produite dans les premières décades du second siècle. L'A. décèle des influences de la tradition johannique, au moins sous sa forme orale, dans l'épître du Pseudo-Barnabé (130 env.). Le P. Boismard estime les rapprochements forcés. En tout cas, « l'Évangile de vérité », dont la composition remonte au milieu du second siècle, utilise le quatrième évangile. On peut penser que son auteur, Valentin sans doute, l'a trouvé dans la bibliothèque de la communauté chrétienne qu'il n'avait pas encore quittée. De plus, le papyrus Rylands 457 (P^{52}) prouve l'existence en Égypte, dès avant la date de composition de l'Évangile de vérité, d'une édition complète du quatrième évangile (120 au plus tard, Roberts). Le « Fragment d'un évangile inconnu » (Egerton 2) conduit à la même conclusion. — Avons-nous, en faveur d'une diffusion à Rome, des preuves aussi anciennes ? Le P. Braun pense que la communauté romaine était dotée, dès le temps de Clément, d'une théologie apparentée à celle de Jean. Serait-ce le fruit de la prédication orale du 4e évangile ? Un certain nombre de rapprochements sont établis avec le *Pasteur* d'Hermas. Le P. Boismard les juge forcés. Il ne fait pas de doute en tout cas que Justin, au milieu du IIe siècle, emploie le quatrième évangile sur un pied d'égalité avec les trois autres. Les peintures des catacombes, d'autre part, traitent fréquemment de thèmes inspirés de l'évangile johannique : résurrection de Lazare (53 fois), guérison du paralytique (20 fois), etc. Certaines seraient de la seconde moitié du IIe siècle (Wilpert). La tradition catéchétique dont elles sont issues, et dont témoigne par ailleurs le cycle des lectures quadragésimales, nous permettrait de remonter jusqu'au temps de Justin. — Passons à l'Asie Mineure et aux pays voisins. Les lettres d'Ignace présentent, outre des affinités théologiques certaines, des formules très voisines de celles du quatrième évangile.

La dépendance semble certaine. Peut-on conclure de même à propos des chapitres 9-10 de la *Didachè* ? L'A. ne suit pas le P. Audet dans son essai de datation (50-70) ; en son état actuel, la *Didachè* ne saurait avoir vu le jour avant l'an 110. Les affinités littéraires des chapitres cités avec S. Jean, sans être absolument probantes, sont un « bon motif de supposer qu'avant cette époque l'évangile de Jean était lu en Syrie et y faisait autorité ». Plusieurs Apocryphes, dont les odes de Salomon, figurent dans ce chapitre. — Les conclusions de cette vaste enquête se présentent comme suit : l'évangile de Jean exerça une influence dès les premières décades du second siècle, en Égypte et en Syrie. A Rome, les documents ne permettent pas de remonter aussi haut : 150 seulement. La thèse de Sanders se trouve ainsi infirmée. — La troisième et dernière partie étudie « Le dossier de l'évangéliste », c'est-à-dire la question de son identité. La position de l'A. est traditionnelle : le disciple que Jésus aimait, auteur de l'évangile, est bien saint Jean. La tradition qui lui attribue le quatrième évangile est fonction de celle qui situe en Asie Mineure les dernières années de sa vie. Or les témoignages sont sérieux : celui d'Irénée se référant à Polycarpe, Polycrate, ou encore le témoignage archéologique produit par les fouilles d'Éphèse (Hörmann). La difficulté de concilier l'origine galiléenne du fils de Zébédée avec ses entrées auprès du grand prêtre est résolue en supposant que « l'autre disciple » de 18, 15 n'est pas le même que celui de 20, 2-10. Position qui semble difficile.

D. Pl. B.

Georgios A. Galitis. — *Ἡ χρῆσις τοῦ ὅρου ΑΡΧΗΓΟΣ ἐν τῇ Κ. Διαθήκῃ.* Athènes, 1960 ; in-8, 184 p.

— *Οἱ κοπτικοὶ πάπυροι τοῦ* Nag Hammadi. Athènes, 1960 ; in-12, 61 p.

— *Αἱ περὶ κλήρου ἰδέαι τοῦ Κοραῆ.* Athènes, 1960 ; in-8, 35 p.

M. G. nous présente ici, dans sa thèse doctorale à l'Université d'Athènes, une étude précieuse sur l'emploi du mot *ἀρχηγός* dans le N. T. L'ouvrage a un double objectif. D'abord il veut donner une définition exacte de ce mot dans le N. T. et de son contenu théologique. Cinq chapitres traitent donc de la sémasiologie et de l'emploi du terme dans la grécité classique, de sa signification dans la tradition juive et de son emploi dans le N. T. Le sixième et dernier chapitre voudrait ensuite répondre au problème que l'A. s'était posé au début de sa recherche : Quelle est la part de l'influence gréco-hellénistique ou hébraïque chez les auteurs du N. T. relative à l'emploi de ce terme ? Voici quelques conclusions auxquelles il arrive à la fin de son travail : *ἀρχηγός* signifie le premier soit selon le temps soit selon l'ordre ; dans les LXX le terme a presque partout la seconde signification ; quant au N. T., la notion d'*ἀρχηγός* dépend du ps. 109 et de sa christologie et provient par conséquent de la pensée hébraïque.

La deuxième publication de M. G. traite de la découverte, autour de l'année 1946, de 48 écrits gnostiques coptes en Haute Égypte. Nous y trouvons leur description rapide et l'énumération de leur contenu. Ensuite l'A. met en évidence la signification énorme (pareille à celle de Qumrân) qu'a cette découverte pour la science néo-testamentaire et la connaissance du gnosticisme.

Dans son article sur A. Koraïs — paru dans la revue *Ἐκκλησία* 37 (1960) — M. G. nous fait connaître par des extraits de ses œuvres la pensée

de ce grand écrivain et philosophe grec (1748-1833) sur le rôle important d'un clergé instruit et zélé, et sur d'autres problèmes de son Église.

D. Bf. M.

Panagiotis G. Stamos. — *Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου Παραινέσεις πρὸς Ὀλυμπιάδα.* Introduction, traduction grecque moderne, notes. Athènes, Phos, 1960 ; in-8, 159 p.

En rééditant les 17 lettres de saint Jean Chrysostome à Olympias, M. Stamos, maintenant gymnasiarque à Kassandra, les a fait précéder de l'exhortation que saint Grégoire le Théologien adressa à la même correspondante probablement lors de son séjour à Constantinople, pour qu'elle devînt une épouse fidèle (cfr *Irénikon*, 1960, p. 551). Jeune veuve richissime, elle fut consacrée diaconesse par l'archevêque Nectaire et se fit ensuite l'auxiliaire sociale et le soutien moral du successeur de ce dernier. L'A. s'est servi de l'édition de Malingrey dans les *Sources Chrétiennes* (cfr *Irénikon*, 1948, pp. 109 et 112). Il y ajoute le discours *Que personne ne peut nuire à celui qui ne se fait pas tort à lui-même* adressé également à Olympias ; au tout il a donné le sous-titre *Esquisse de l'épouse chrétienne. La souffrance et les injustices à la lumière du christianisme.*

D. I. D.

Atanasio Kominis. — Gregorio Pardos, metropolita di Corinto e la sua opera. (Coll. Testi e Studi bizantino-neoellenici, II). Rome, Istituto di Studi bizantini e neoellenici, 1960 ; in-8, XI-150 p., 2.000 lire.

Thèse de doctorat rédigée en grec pour la faculté de philosophie de l'Université d'Athènes, cette œuvre contient plus que son titre n'indique. Le métropolite Grégoire Pardos de Corinthe (après 1070 - avant 1156) jouissait d'une haute estime chez Stevenson et Pitra, mais fut néanmoins jusqu'ici assez délaissé, surtout à cause de l'opinion de Paul Maas qui le trouvait négligeable, et d'ailleurs ne le connaissait guère. Ce travail constitue comme les prolégomènes d'une édition des œuvres théologiques de Grégoire que l'A. publiera prochainement. Avec une acribie minutieuse il examine tout ce qu'on peut savoir sur son nom, son origine, sa formation et l'époque où il a vécu. Les données fournies par les œuvres de Grégoire sont assez minces. M. Kominis y ajoute une nouvelle liste des métropolites de Corinthe de 900 à 1200, établie avec beaucoup de soin. Dans la deuxième partie il examine d'abord les œuvres grammaticales du métropolite, leurs éditions, la tradition manuscrite et la bibliographie. Ensuite viennent les œuvres théologiques : ses Explications sur les canons de Cosmas le Mélode et de Jean Damascène pour les fêtes du Seigneur et de la Théotokos, et son œuvre sur la Sainte Trinité. Ceci donne à l'A. l'occasion d'ajouter un chapitre sur les principaux exégètes des canons liturgiques et d'autres textes hymnographiques : Théodose Grammaticos, Michel Psellos, Nicétas d'Héraclée, Jean Zonaras, Théodore Prodromos, Eustathe de Salonique, Néophyte le Reclus, Nicéphore Calliste Xanthopoulos et Marc Eugénicos ; suit une courte liste d'exégètes postérieurs. L'A. annonce aussi des études sur l'évêque Paul de Monemvasie et sur Zonaras. En appendice il publie un extrait de l'œuvre inédite de Grégoire *Sur la composition du discours* et un avant-propos de Zonaras sur le sens des termes *canon*, *hirmos* et *troparion*, tiré de son explication des canons du dimanche de l'*Octoïchos*. Souhaitons

que cet heureux début du disciple des professeurs Tomadakis et feu Giannelli puisse être suivi de beaucoup d'autres travaux encore plus considérables.

D. I. D.

Juan Mateos, S. I. — Lelya-Şapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes. (Orientalia Christiana Analecta, 156). Rome, Institut pontifical oriental, 1959 ; in-8, XX-510 p., 9 dl.

L'expression syriaque *lelyā-ṣaprā* désigne l'ensemble de l'office nocturno-matinal. Pour le définir rapidement, *lelyā* est l'office de nuit, ou vigile monastique (précédé parfois d'un office de minuit) ; les *qālē d-šahrā* (dimanches et fêtes) sont la vigile cathédrale qui précède l'office de l'aurore, celui-ci reçoit le nom de *ṣaprā*. Le tout se présente comme un seul office, mais dont on peut facilement distinguer les éléments. Dans une première partie, l'A. examine la structure ordinaire du *lelyā-ṣaprā* ; dans la deuxième, le *l.-ṣ.* dans le cours de l'année liturgique ; une troisième étudie « quelques problèmes de structure » (place des prières, refrains du psautier, éléments constitutifs) ; dans la quatrième partie, l'A. établit et explique les divers schémas, actuels et anciens, des matines chaldéennes, en les comparant entre eux, pour en tirer quelques lignes d'évolution. Suivent encore dix appendices très intéressants (signalons : le groupement liturgique des psaumes en *hullālē* et *marmyāṯā* ; les psaumes choisis au cours de l'année liturgique, etc.), un glossaire des termes liturgiques, index de personnes et de choses. On le voit, il s'agit d'un très riche volume. En effet, la mine de renseignements que contient ce livre en fait un instrument de travail indispensable. Le but de l'A. n'est pas directement de faire l'histoire des matines chaldéennes, ni non plus de les comparer avec les matines d'autres rites ou avec celles de l'antiquité chrétienne. En partant du bréviaire actuel (édité par P. Bedjan), mais utilisant bon nombre de mss. aussi bien que les commentateurs, tels que Mar ʿAbdišoʿ ou le Ps. Georges d'Arbèles, il « essaie d'établir d'une façon raisonnée quelle est la structure de ces matines, quel est le rôle respectif de chacune de ses parties, et la fonction propre de chacun de ses éléments » (cfr préface). Travail, donc, si l'on peut dire, de déchiffrement, qui met à la portée des liturgistes le bréviaire chaldéen en ce qui concerne l'office matinal. Lorsqu'on aura l'équivalent pour les autres rites orientaux, on pourra faire une belle étude comparative, qui, presque à chaque page, est suggérée déjà au lecteur attentif. Ces derniers temps on a beaucoup parlé de l'office matinal, de sa structure, de son antiquité, de la distinction entre l'office monastique et l'office cathédral. On a dégagé les éléments essentiels, mais on n'a pas encore fait la synthèse définitive ; il faut d'abord étudier chaque liturgie en particulier. L'ouvrage du P. M. est un notable apport dans ce sens. — Quelques remarques : après lecture des pages correspondantes et du glossaire, j'ai l'impression que l'essence de la *qaltā* fériale (en relation avec la messe) n'apparaît pas suffisamment clairement, ni sa différence d'avec la *qaltā* dominicale. Quant au schéma comparatif de la p. 431, peut-on vraiment mettre en parallèle la procession à la Croix de l'office décrit par Égérie, avec la procession qui va du « béma » au sanctuaire, des *qālē d-šahrā* chaldéens ? Il s'agit en effet d'une procession dans le sens contraire. En outre, Égérie mentionne l'évangile ; l'office chaldéen le connaît aussi, mais au *ṣaprā*, pendant la semaine pascale. Il y aurait là encore un point à clarifier (comme d'ailleurs pour le rite byzantin).

Peut-être aurait-il fallu signaler dans l'index le chant, qui est une traduction du tropaire byzantin bien connu : *Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ* (p. 215). Il faut remercier l'A. d'avoir traduit de nombreux textes dont la spiritualité et la pastorale liturgiques bénéficieront elles aussi. Peut-on espérer que l'A. nous offrira un jour : *Ramšā. Essai d'interprétation des vêpres chaldéennes*? D. V. J.

Joseph Dwirnyk. — Rôle de l'Iconostase dans le Culte divin. (Theologia Montis Regii, 13). Montréal, Grand Séminaire, 1960 ; in-8, 128 p.

Dans cette thèse de doctorat l'A. défend la légitimité de l'usage de l'iconostase dans les rites orientaux. Dans une première partie les origines et le développement historique sont esquissés, tandis que dans la deuxième partie, l'A. allègue les raisons théologiques en faveur de la conservation, ou si besoin est, de la restauration de l'inconostase là où on l'aurait démolie par ignorance ou sous l'influence latine. On sent que l'A., lui-même de rite byzantin, a écrit sa thèse avec beaucoup d'amour pour son propre rite. Il lui manque cependant une certaine sobriété dans l'élaboration de ses arguments. On y trouve, en tout cas, de multiples répétitions qui rendent la lecture fastidieuse, même pour un lecteur bienveillant. Le texte français donne à croire qu'il s'agit d'une traduction d'un original anglais. Le français est en effet assez défectueux et le texte fourmille de fautes d'impression. D. J.-B. v. d. H.

Jacob Jacobsson. — Mässans Budskap. Eine Untersuchung über die festen Gesänge der schwedischen Messe in der Reformationszeit. (En suédois avec un résumé en allemand). Lund, Gleerup, 1958 ; in-8, 291 p., kr. 20.

Den Svenska Mässboken. Del I : Musiken till Högmässan jämte Brudmässan och Begravningsmässan. Stockholm, Sv. Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1958 ; in-4, 239 p.

Det Svenska Antifonalet. Del I : Antifonale till Veckans Tideböner. Del II : Antifonale till Kyrkoårets Tideböner. Lund, Gleerup, 1949 et 1959 ; in-8, 229 et 509 p.

Den Svenska Tidegärden. Stycken ur Psaltaren jämte Lovsånger och Böner ordnade för dagliga Bönetimmar. Lund, Gleerup, 1944 ; in-12, 316 p.

Voici, tout d'abord, quatre publications ayant trait au chant de l'Église de Suède. Dans sa monographie M. J. J. expose à l'aide de nombreux exemples et illustrations le lent travail que l'Église de Suède, sortie de la Réforme, a accompli pour conformer l'héritage musical du moyen âge aux exigences de la nouvelle situation. En effet, le chemin fut long qui menait jusqu'à l'année 1697, quand fut édité le Graduel suédois marquant la fin des efforts difficiles de transposition en langue vivante des anciens chants grégoriens. Bien longtemps après la Réforme on chantait encore en latin les jours de fête, mais le latin sera de plus en plus supprimé et, à côté des mélodies grégoriennes, apparaîtront aussi des cantiques populaires (surtout depuis l'Agenda de 1614). L'A. étend ses investigations jusqu'à l'évêché d'Åbo en Finlande qui, en maints points, a suivi une évolution propre.

Viennent ensuite trois livres de chant. La première partie de la nouvelle

édition du missel suédois a été introduite par décret royal le premier dimanche de l'Avent 1942. Le livre comprend les chants de la grand-messe pour toute l'année liturgique, de même que de la messe de mariage et de celle des funérailles. Le comité préparatoire sous la direction de M. Gustaf Aulén s'est basé quant aux mélodies de l'Ordinaire surtout sur l'édition de 1897. Il fallait pourtant revoir la musique en vue d'un chant plus libre et plus accommodé au rythme du texte : l'arrangement pour un chœur à quatre voix a été remplacé par un accompagnement pour orgue. Tous les Introïts ont deux mélodies : la première grégorienne (puisée soit dans les manuscrits suédois soit dans le Graduel romain), la seconde inspirée de la tradition des cantiques protestants. On a aussi introduit l'ancien ton des préfaces, le « Laudamus Te... » du Gloria et le Symbole de Nicée ; ces deux dernières pièces peuvent désormais être chantées les jours de fête à la place du cantique habituel et du Symbole des Apôtres. A la fin du missel se trouve une brève explication pratique sur l'interprétation du chant, et une petite histoire des éditions antérieures, à partir de la princeps (sans musique encore) de l'année 1531. L'édition présente témoigne d'un effort de retour aux sources — liturgiques et musicales. La sympathie des éditeurs est nettement du côté du chant grégorien. Reste cependant, en Suède comme ailleurs, le problème extrêmement difficile de l'adaptation à une autre langue des anciennes mélodies étroitement liées aux paroles latines, problème insoluble, à notre avis, sans une accommodation résolue de la mélodie grégorienne au texte nouveau. Il y a de bons exemples d'une telle accommodation dans le Mässbok, surtout parmi les chants de l'Ordinaire.

Félicitons M. Arthur Adell (connu d'ailleurs par ses recherches dans la tradition musicale suédoise et ses éditions de manuscrits — cfr *Musikhandskrifter från Högs och Bjuråkers kyrkor*, 1941) d'avoir continué l'œuvre du regretté M. Knut Peters. La première partie de l'Antiphonale suédois comprend l'Ordinaire des offices pour toute la semaine. Pour les dimanches il y a matines, laudes, prime, tierce, sexte, none, vêpres et complies ; pour les autres jours seulement laudes, une petite heure au cours de la journée, vêpres et complies. Les grands offices comportent trois psaumes, les petites heures un seul. Il y a une grande variété dans les lectures. Notons que l'antienne de la sainte Vierge à la fin des complies est remplacée par un chant *pro pace* ou *pro Ecclesia*. Autre particularité : à partir des vêpres du 2e dimanche de l'Avent jusqu'aux complies du 23 décembre on ne chante pas « Alleluja » au début des Offices. Toutes les mélodies sont grégoriennes.

La deuxième partie de l'Antiphonale comprend les antiennes, psaumes et lectures du *Proprium de tempore*. Parmi les grandes fêtes nous trouvons la Fête-Dieu (ce qui ne veut certainement pas dire qu'on chante déjà cet office dans toutes les églises !). Dans le Sanctoral se distinguent surtout les fêtes de saint Laurent (deux vêpres) et de saint Michel, ainsi que l'Annonciation, la Chandeleur, la fête de saint Jean-Baptiste et la Toussaint. A la fin du livre se trouvent les Communs des apôtres, des martyrs, de la dédicace, et un Office des morts. Le dernier livre comprend le texte des Offices de toute l'année, sans musique. Nous souhaitons à ces belles éditions une large diffusion dans l'Église de Suède. D. Bf. M.

Beniamino Emmi. — Introduzione alla teologia orientale. Rome, Pontificio Ateneo « Angelicum », 1958 ; in-8, 102 p.

Ces pages, nous dit l'A., ont été élaborées d'abord pour la *Somma del Cristianesimo*. C'est peut-être ce qui explique que l'on trouve le nom de l'A. à la fin de chacun des trois chapitres de l'ouvrage (« Les Églises orientales » — « La doctrine des Églises orientales » — « État actuel des Églises orientales »). Était-ce à l'origine trois articles séparés ? En fait, quelques pages de l'un ou de l'autre visent à peu près le même objet. Une « Introduction » si brève risque, naturellement, de simplifier et de schématiser à l'excès des questions très complexes. En vérité, l'A. n'échappe pas toujours à ce danger, quoique les pages sur la doctrine soient, quand même, moins schématiques. Mais on s'étonne de ce que, à propos de la doctrine palamite, l'A. laisse entendre qu'elle ait presque disparu (parmi les Grecs toutefois, il y en aurait toujours eu « l'un ou l'autre partisan »). Bien qu'elles aient été rédigées avant les tout derniers ouvrages sur Grégoire Palamas, on aimerait lire dans ces pages quelques lignes sur le palamisme dans les études actuelles. Le paragraphe sur les « principales différences entre les rites orientaux et le rite latin » ne donne aucune idée des rites d'Orient. Une « Introduction » demanderait aussi une bibliographie plus sélectionnée et complète à la fois.

D. V. J.

Gotthard Nygren. — Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1956 ; in-4, 307 p.

Comment peut-il y avoir une responsabilité personnelle devant le jugement de Dieu, si c'est finalement la grâce seule vue sous l'angle de la prédestination qui détermine le sort de l'homme ? Cette problématique inextricable, parce que mystère de la volonté souveraine du Créateur, ne cesse d'occuper les théologiens d'Occident depuis saint Augustin. L'A., fils de l'ancien évêque de Lund, consacre son étude — richement munie de notes et de citations de textes — au problème : grâce-libre arbitre dans la pensée du docteur d'Hippone. Voici son point de départ : Comment comprendre la doctrine augustinienne de la prédestination dans le contexte de sa théologie générale ? Dans sa recherche, l'A. combine les méthodes génétique et systématique pour éviter les faiblesses de chacune. L'interprétation directe des énoncés paradoxaux d'Augustin ne menant à aucun résultat satisfaisant, M. N. se tourne vers leur interprétation indirecte. Après avoir médité la pensée du docteur de la grâce sur son fond paulinien (surtout *Rom.* 8-9, *I Cor.* 2, *Eph.* 1), l'A. constate qu'on trouve bien chez saint Paul la *doctrine* augustinienne de la prédestination, mais non son *problème*. Il cherche alors un éclaircissement dans le monde de pensée même d'Augustin, et il arrive à la conclusion que l'origine du problème est une transformation de la conception biblique au sujet de la prédestination divine. Cette transformation provient du point de départ philosophique du docteur, ce que l'A. nomme (avec une expression peu heureuse) « christianisme comme religion naturelle », c'est-à-dire qu'Augustin est guidé dans sa réflexion sur le message biblique par les notions philosophiques contemporaines (surtout platoniciennes). M. N. a voulu mettre en évidence la signification théologique de la « Theoretisierung » chez Augustin de toute la tradition théologique (p. 295).

D. Bf. M.

Helmut Thielicke. — Fragen des Christentums an die moderne Welt. Untersuchungen zur geistigen und religiösen Krise des Abendlandes. Tübingen, J. C. B. Mohr, 5e éd. 1948 ; in-8, XIV-290 p.

— **Tod und Leben.** Studien zur christlichen Anthropologie. Ibid., 3e éd. 1949 ; in-8, 226 p.

— **Theologische Ethik, II :** Entfaltung, 1. Teil : Mensch und Welt. Ibid., 2e éd. 1959 ; in-8, XXII-644 p., DM 37,40.

Un mot tout d'abord sur les deux ouvrages rédigés pendant et peu après la guerre de 1939-1945. Dans *Fragen des Christentums*, le prof. T. s'attaque à la crise spirituelle que nous n'avons pas encore surmontée : la solitude de l'homme qui s'est détourné de Dieu. L'A. ne néglige rien qui puisse servir à mieux saisir la situation sécularisée et son évolution : littérature et psychologie sont abondamment citées, mais c'est sur la technique avant tout que l'A. fixe son attention. Le « double emploi » de la technique montre la double nature de l'homme comme être créé et comme être indépendant marqué dans cette indépendance même par le péché. Si l'ouvrage confronte l'homme d'après-guerre avec sa misère, à la suite de *Rom.* 1-2, c'est moins en apologie agressive qu'en plaidoirie pour une prédication entendue comme avertissement de Dieu au monde.

Tod und Leben, écrit dans les mêmes circonstances, pourrait être considéré comme un compendium illustrant toute la déchéance de la création dans l'échec camouflé de la mort. Bien avant Cullmann, l'A. a mis en lumière le paradoxe biblique immortalité-résurrection (p. 192). Ici, il établit même une analogie entre les plans Mort-Vie et Péché-Justification. Comme dans le rapport des premiers il n'y a pas d'immortalité qualitative inhérente, ainsi n'y a-t-il pas de justice qualitative inhérente à l'homme. Par là, nous nous trouvons en plein dans l'idée maîtresse qui, dans l'*Ethik*, commande tous les passages où l'A. cherche un dialogue avec la doctrine catholique ou ce qu'il croit telle. Observons d'abord qu'il n'y a pas contradiction : il s'agit de Mort et de Vie dans la Révélation, et la Justification n'est qu'une manière, la principale, de donner la Vie.

Dans le premier volume de son *Ethik*, l'A. avait expliqué les principes. Dans le deuxième, *Entfaltung*, il procède à une explication de ces principes à la lumière d'exemples judicieusement choisis. On sait qu'une application de principes en un sens casuistique est « tabou » dans la morale réformée. Ici encore l'A. fera volontairement appel à une opposition entre la conception réaliste (catholique) et la conception personnaliste (réformée). Puisque la personne doit décider, le moraliste ne peut que donner des exemples pour éclairer le fil conducteur du raisonnement qui doit mener à la décision ; le casuiste lui, au contraire, donnerait la solution toute faite. Aussi l'A. a-t-il choisi une nouvelle division plus adaptée au but qu'il s'est proposé. L'Évangile est un message en même temps pour l'homme dans sa relation directe avec Dieu et pour le monde comme ambiance dans laquelle l'homme se meut. L'objet de la morale évangélique est donc la relation homme-monde, car il n'y a pas de décision personnelle qui n'ait de réaction sur l'entourage. L'A. aime beaucoup insister sur cette idée biblique (1re partie). Étant donné ensuite le double caractère du créé, notre conduite éthique se trouve nécessairement dans une situation de conflit (2e partie). D'abord on examine le problème du compromis. Un lecteur catholique s'y sentira peut-être engagé quand l'A. cite le Grand Inquisiteur des *Frères*

Karamazov comme exemple de compromis en matière religieuse, mais H. T. ne craint pas de chercher des exemples dans le camp réformé aussi, et il est loin de refuser tout compromis : il estime au contraire, qu'il y a une manière de le comprendre par une analogie *(fidei)* avec l'accommodation divine dans l'œuvre de la Grâce. Nous avons attiré l'attention sur ces passages car il nous semble que sur le terrain éthique, le dialogue œcuménique n'est pas encore engagé avec la même profondeur qu'on rencontre ailleurs. Il nous paraît que les moralistes catholiques ont des choses plus rassurantes à dire que nos vieux manuels ne le laissent soupçonner. L'A. entrevoit d'ailleurs cela. La 2e section de cette partie : la Situation limite, donne lieu à un exposé sur « l'Éthique de situation » dans lequel l'A., après des excursus sur l'impossibilité d'une classification des valeurs dans le monde actuel, est tout de même amené à admettre des limites casuistiquement démontrables. La 3e partie a comme sujet : la Relation avec le monde sous ses rapports essentiels, mais le tome présent n'en donne que la 1re section : le Cadre universel de ces rapports, la Place de l'homme dans le monde, son action sur lui et enfin le message de l'Église au monde. On le voit, c'est en gros la même structure que dans le premier ouvrage cité ci-dessus, mais d'un point de vue plus positif et certainement plus explicite. L'œuvre de H. T. a déjà exercé une grande influence en Allemagne. Puisse cette Éthique trouver audience dans les cercles catholiques et mener à un dialogue toujours plus fructueux. D. J. E.

Métropolite Meletios de Kythira. — *Σύστημα ἱερᾶς Ἐξομολογητικῆς.* Athènes, Pigi Orthodoxou Vivliou, s. d. ; in-8, XVI-572 p.

C'est un signe heureux que les *Guides des confesseurs* deviennent toujours plus nombreux en Grèce (cfr *Ir* 1958, p. 264 et 1960, p. 258). Grâce à la nouvelle école des « Pères spirituels », le nombre des prêtres qui ont reçu un *entaltirion gramma* (feuille de juridiction) augmente constamment. Ce nouveau manuel, recommandé par le Patriarche œcuménique et par le Saint-Synode et composé par l'A. quand il était encore l'archimandrite M. Galanopoulos et directeur du Phrontistirion supérieur de Kalamata, est le fruit d'une riche expérience et des leçons données dans cette école. C'est à la demande de ses étudiants qu'il a été publié. De fait, il en a voulu faire autant un manuel de théologie morale pour tout chrétien pieux et repentant, qu'un guide pour les confesseurs. Après une introduction générale sur le péché et sur la pénitence, il en vient à la confession et à ses étapes. Le gros de l'ouvrage est consacré aux dix commandements et aux péchés opposés. Viennent ensuite les cas spéciaux et la confession des prêtres (section qui a reçu une approbation spéciale du Saint-Synode). Le tout est abondamment pourvu de citations de la sainte Écriture, et placé dans le cadre des canons des apôtres, des conciles et des Pères. Toutefois l'A. veut laisser une grande part à l'initiative du confesseur dans le choix des remèdes et dans l'application des épitimies. Notons la remarque du métropolite de Cythère, la plus petite éparchie de Grèce : « Pour tout clerc, évêque, prêtre, diacre, la confession est plus nécessaire que pour les autres chrétiens : elle doit être fréquente » (p. 533 s. ; cfr *Ir.* 1961, p. 113 s.). Le livre est pourvu d'un excellent *index*. L'A., qui a fait un séjour forcé de quelques années à Dachau pendant la dernière guerre, a fait un usage très large de la bibliographie allemande relative à la confession. D. I. D.

Emmanouil I. Karpathios. — *Ἀρχεῖον ἱερᾶς μητροπόλεως Κῶ*. T. I-III ; Codices 1-30 des Archives de la Servitude. Athènes, 1958, 1960 et 1961 ; in-8, 156, 172 et 192 p.

— *Λόγοι ἀπ' ἄμβωνος τοῦ ἱεροῦ ναοῦ ἁγίου Γεωργίου Κυψέλης*. T. I : Période homilétique I, 12 octobre 1941 - 5 juillet, 15 août 1942. Athènes, 1959 ; in-8, 310 p.

Dès que le métropolite actuel de l'île enchanteresse d'Hippocrate y a inauguré son activité pastorale en 1947, à l'aube de la libération et de l'union du Dodécanèse avec la Grèce, il s'est fait un devoir de rassembler et de systématiser les archives de son éparchie qui comprend cinq villages en dehors de la ville de Kos. Il les a divisées en deux parties · celles du temps de la Servitude et celles de la Libération. Plus de 100 dossiers de documents différents et 114 manuscrits ont été réunis au « Foyer Spirituel » de la métropole. Le tremblement de terre de 1933 et ses suites avaient causé la perte de beaucoup de manuscrits et de documents. Dans ces trois volumes il donne la description du contenu des 30 premiers manuscrits dont le joyau est formé par le manuscrit nº 1 qui renferme des actes notariaux et pastoraux de l'éparchie de 1688-1788. Sur 191 pièces, plus de 50 concernent les permissions de divorce pour les raisons habituelles. L'orthographe des textes cités a été corrigée. Le contenu des manuscrits décrits dans les deux tomes suivants se réfère aux documents pastoraux depuis 1802-1918. Les habitants de Kos devront être reconnaissants à leur pasteur zélé pour ses contributions à l'histoire de leur île, où l'on voit en pratique surtout leur situation juridique sous le régime turc.

Rappeler à la population d'Athènes les vérités fondamentales de la foi et de la morale chrétiennes pendant l'une des périodes les plus noires de son histoire, tel était le but des 48 sermons que l'infatigable et courageux prédicateur a prononcés à l'église de saint Georges de Kypseli sous le régime d'occupation et de famine. Cette parole de Dieu où saint Chrysostome a servi souvent de modèle méritait d'être imprimée. D. I. D.

Katichitika. — *Κατηχητικὰ Βοηθήματα. Μαθήματα διὰ τὴν Α' σειρὰν τοῦ κατωτέρου, μέσου καὶ ἀνωτέρου κατηχητικοῦ σχολείου.* I : *« Βόσκε τὰ ἀρνία μου »*. II : *Θεῖα μηνύματα*. III : *Ἡ αἰωνία ἀλήθεια*. Athènes, Apostoliki Diakonia, 1960 ; 3 vol. in-8, XI-238, XX-344 et XXXII-398 p.

Heortologion. — *Ἑορτολόγιον. Σχεδιαγράμματα ὁμιλιῶν εἰς τὰς ἑορτὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ*. T. I : *Δεσποτικαὶ ἑορταὶ καὶ μνῆμαι ἁγίων*. Ibid., 1955 ; in-8, 154 p.

Ménées. — *Μηναῖον τοῦ Σεπτεμβρίου, τοῦ Ὀκτωβρίου, τοῦ Νοεμβρίου.* Ibid., 1959 et 1960 ; 3 vol. in-fº, XX-186, 192 et 226 p.

Pentikostarion. — *Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον*. Ibid., 1959 ; in-fº, VII-246 p.

Triodion. — *Τριῴδιον κατανυκτικόν*. Ibid., 1960 ; in-fº, 478 p.

Les trois manuels destinés aux catéchistes des écoles du dimanche sont le fruit d'une expérience dans la catéchèse de quelques dizaines d'années et de la collaboration des meilleurs experts grecs en la matière. En octobre 1958 le Saint-Synode de l'Église de Grèce décida de faire composer, par une commission spéciale de l'Apostoliki Diakonia, une nouvelle série de neuf manuels pour remplacer en les complétant ceux des deux séries employées

parallèlement par l'Apostoliki Diakonia et par Zoï qui chacune avait prôné un plan assez différent. Les nouveaux livres sont prescrits pour toutes les écoles du dimanche depuis l'année scolaire 1960-61 ; au mois d'août 1960 avait été ouvert au monastère de Pendéli un séminaire pour les cadres catéchétiques avec une quarantaine d'étudiants, clercs et laïcs, de toute la Grèce toujours sous l'égide de l'Apostoliki Diakonia, mais avec la collaboration de Zoï. Le Saint-Synode avait en outre approuvé un programme analytique pour les neuf nouveaux volumes, toujours pour les trois années des écoles inférieures, moyennes et supérieures, adaptés à l'âge de chaque groupe ou année. L'introduction générale et les introductions particulières de chaque volume sont très instructives et visent à en accentuer la valeur pédagogique. Les trois fois trente leçons des premières classes des trois écoles — celles des volume présentés ici — veulent surtout être « apologétiques » et répondre aux questions qui peuvent se présenter à ces trois âges différents et affermir dans l'esprit des jeunes les vérités chrétiennes, chaque fois avec une méthode adaptée à l'âge des élèves. Ces livres auxiliaires, comme en général les écoles de dimanche, ne veulent se substituer ni à l'éducation religieuse familiale, ni aux cours de religion donnés obligatoirement dans les écoles et dans les lycées. D'autre part, on a voulu profiter des nouvelles méthodes pédagogiques, tenir compte des inquiétudes de la jeunesse actuelle et l'introduire dans l'esprit et dans l'atmosphère du culte. Puisse se vérifier pour elle qu'« on ne peut concevoir un chrétien orthodoxe qui ne participe pas continuellement et activement à la vie liturgique et sacramentelle de l'Église » (I, p. 79).

Pour faciliter l'œuvre de la parole de Dieu aux prédicateurs laïcs ou clercs, les meilleurs prédicateurs de l'archidiocèse ont réuni, sous le titre d'*Heortologion*, une première série de plans d'homélies pour les fêtes du Seigneur (7) et pour les mémoires des saints (29) ; ce livre, qui répond à un réel besoin, fait partie des livres auxiliaires homilétiques, publiés conformément au but de l'Apostoliki Diakonia. Entre-temps quelques-uns des auteurs sont devenus évêques et un autre, l'archimandrite Timothée Chaloftis, est maintenant protosyncelle de l'archidiocèse grec d'Amérique.

Parmi les grandes œuvres de l'activité si variée et méritoire de l'Apostoliki Diakonia, nous sommes heureux de présenter l'édition des livres liturgiques en grand format et sur excellent papier, destinés à l'usage des prêtres et des chantres dans les paroisses et dans les monastères. Jusqu'ici avaient vu le jour les livres suivants : *Hieratikon* (1951), *Horologion* (1952), *Psaltirion* (1953), *Megali Hevdomas* (1953 et 1958), *Apostolos* (1954) et *Mikron Evchologion* (1956). Pour le *Pentikostarion* et les *Ménées* on a réimprimé, avec leurs préfaces, les éditions du hiéromoine Vartholomaios de Koutloumousi, de 1836 et 1843, les seules approuvées officiellement par le patriarcat œcuménique et considérées comme les meilleures. Pour l'avenir on prévoit des éditions basées sur les meilleurs manuscrits d'après les méthodes scientifiques. Les offices des néo-saints seront imprimés dans un Appendice. Au 28 octobre on trouve, en deuxième lieu, l'office de la Protection de la Théotokos. Au *Synodikon* du dimanche de l'Orthodoxie (*Triodion*, p. 149) on aurait peut-être pu corriger le qualificatif *Stanstalos* pour Jacques Baradée, appelé ici (qui sait pourquoi ?) l'Arménien, en *Zanzalos*, ou encore mieux en *Tza(n)tzalis* ou *Tza(n)tzalon* (loqueteux ou loque), mots que tout Hellène comprend. Nous ne pouvons que souhaiter le prompt achèvement de cette édition fort soignée et solide dont le besoin était si urgent.

D. I. D.

Bengt Ingmar Kilström. — Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden. (En suédois avec un résumé en allemand). (Bibliotheca Theologiae Practicae, 8). Lund, Gleerup, 1958 ; in-8, 341 p., kr. 20.

Après un coup d'œil rapide sur l'évolution de la catéchèse chrétienne jusqu'en 1200, M. K. expose dans cet ouvrage qui est sa thèse de doctorat à Upsal, l'enseignement religieux en Suède pendant le haut et le bas moyen âge. L'A. constate que cet enseignement revêt trois formes différentes. C'est d'abord l'instruction sur les vérités de la foi, donnée aux enfants par les parents et les parrains et qui comprend généralement une explication élémentaire des articles du Credo, le *Pater* et, dès le XIII[e] siècle, l'*Ave* aussi. A l'église, les fidèles reçoivent l'enseignement officiel. Cette catéchèse a lieu surtout les dimanches et jours de fête dans le cadre du prône. Il y a enfin l'instruction au cours de la confession sacramentelle. Tout cela porte un caractère sotériologique : on veut enseigner aux fidèles la *via salutis*. Dans les notes qui accompagnent le texte de l'ouvrage se trouvent nombre de sources inédites faisant partie avant tout des fonds de la bibliothèque de l'Université d'Upsal. D. Bf. M.

E. L. Mascall. — Words and Images. A Study in Theological Discourse. Londres, Longmans, 1957 ; in-8, XII-132 p., 12/6.

Faith and Logic. Oxford Essays in Philosophical Theology edited by Basil Mitchell. Londres, George Allen and Unwin, 1957 ; in-8, 222 p., 21/-

Depuis une bonne trentaine d'années, la pensée théologique anglaise a dû repenser sérieusement ses positions face à une nouvelle école de phénoménologistes très radicaux qui niaient que les énoncés métaphysiques et, à plus forte raison, théologiques puissent avoir la moindre signification réelle. A Oxford quelques métaphysiques chrétiens se sont groupés pour examiner la situation avec comme secrétaire M. E. L. Mascall. Dans son livre il développe avec une clarté d'exposition et de langage dont tout lecteur lui saura gré une expression moderne de la position qui proclame la valeur des affirmations théologiques. Il le fait en tenant abondamment et loyalement compte des difficultés. Le nœud du problème est évidemment la question de la connaissance, de sa nature et de ses degrés, et ensuite, de la communication de cette connaissance : les mots et les images. Ce sont les deux chapitres centraux du livre.

Le second volume est une œuvre de collaboration due précisément aux métaphysiques d'Oxford. Ils examinent successivement le point de départ pour un examen philosophique de la foi religieuse (problème de la lecture interprétative du langage parabolique théologique), la possibilité des affirmations théologiques (devant l'objection que ces affirmations sont invérifiables et par conséquent dénuées de signification), la révélation, le mode de raisonnement des théologiens, de l'âme, la grâce de Dieu, religion et morale, « nous autres » en philosophie moderne. Tous les AA. n'ont pas, hélas ! la lucidité de M. Mascall, mais les deux livres représentent une contribution sérieuse à des problèmes réels de la pensée contemporaine. On se souviendra peut-être que la même question a été longuement discutée, il y a quelques années, dans la *Downside Review*. D. G. B.

Nicolas Weisbein. — L'évolution religieuse de Tolstoï. Paris, Librairie des Cinq continents, s. d. (1960) ; in-8, 526 p.

La présente thèse de doctorat s'attache à montrer comment le grand penseur russe était, par son anticonformisme religieux et par sa pensée propre — si éloignée de la foi orthodoxe —, en même temps un type russe, un prophète et un symbole. Étude extrêmement importante si l'on veut, en Tolstoï, découvrir l'explication non seulement de son cas personnel mais de situations individuelles ou collectives qui, depuis cinquante ans, font de la Russie un champ tragique où s'affrontent le Bien et le Mal. Qu'il nous suffise toutefois de mieux comprendre le « cas Tolstoï ». L'aventure intérieure est présente partout. Obsédé par la poursuite de la Vérité, le littérateur laisse percer en toutes ses œuvres cette préoccupation. Un des mérites de l'A. est, en effet, d'avoir dépouillé toute l'œuvre du maître, et elle est considérable, pour mettre à sa place, dans la vie de l'écrivain, les textes capables d'éclairer ce problème. Personne ne doit douter de la sincérité de Léon Tolstoï. (Le prince Obolensky, proche parent de L. Tolstoï, écrivit jadis deux articles dans *Irénikon*, en 1931, qui le prouvaient déjà abondamment). Après l'étude de M. W., il ne sera plus possible de noircir L. Tolstoï, comme d'aucuns l'ont fait. Qu'il ait été dans l'erreur et ait propagé des doctrines théologiques hérétiques, cela est évident ; la condamnation de ces erreurs par l'Église était obligatoire. (On notera à ce propos les efforts bienveillants de plusieurs hiérarques qui contrastent avec l'attitude du haut-procureur du Saint-Synode, Pobědonoscev). Par cette analyse très fouillée, nous assistons à une véritable tragédie d'âme qui dépasse en grandeur et en tragique les héros de Dostoïevsky. Le « cas Tolstoï » demeure un mystère et M. W. ne prétend pas l'expliquer, mais il nous fournit tous les éléments du problème. Si l'aspect religieux de Tolstoï est l'objet principal de cette étude, il n'en demeure pas l'unique. Il y a tout le domaine moral et le domaine social, et on connaît l'énorme influence que l'écrivain exerça, à travers le monde, comme apôtre de la non-violence. Désormais qui voudra étudier Tolstoï devra prendre connaissance de cet ouvrage, qui veut être un témoignage d'admiration pour la sainte Russie, et aussi un acte, une profession de foi. D. Th. Bt.

Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert, hrsgb. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Abkürzungs- und Quellenverzeichnis ; I. Band, Lieferungen 1, 2 : *a-aer.* Munich, Beck, 1959 ; in-4, 94 + VIII p., col. 1-320, prix de souscr. DM 18 et 15 par fascicule ; prix fort DM 26.

Ce lexique est comme le frère jumeau du *Glossarium Mediae Latinitatis* édité à Copenhague par les soins de l'Union académique internationale et dont *Irénikon* a déjà parlé par deux fois (31 [1958], p. 523 ; 33 [1960], p. 258). Les deux entreprises cependant ne couvrent pas le même terrain, car le *MlW* se limite, en principe, à l'aire allemande dans l'espace, et, dans le temps, part du *Thesaurus linguae Latinae* (fin Ve siècle) pour porter ses investigations jusqu'à la mort de saint Albert le Grand en 1280. La limitation spatiale doit être comprise assez largement, car le dictionnaire se permet de passer les frontières germaniques. Il embrasse tout ce

qui est dans les *Monumenta Germaniae Historica*, s'intéresse beaucoup à l'Italie, laisse de côté la Belgique et les Pays-Bas (compris dans le Glossarium) et englobe tout ce qui concerne une série de sciences (médecine, botanique, musique, chasse, etc.), quelle que soit la provenance des matériaux. Le travail paraît avoir été fait avec toute la minutie à laquelle on s'attendrait de la part de savants allemands. L'explication des mots est donnée en latin et en allemand. Il nous a fallu beaucoup de temps et bien des recherches pour comprendre les indications placées en tête de beaucoup de lemmes et ayant trait à des variantes orthographiques ; par exemple, *sub voce* abdico, on lit : *l. 59, p. 17,23.* Finalement nous avons compris que *p.* signifie ici *colonne* (et non pas *page*, comme il est dit dans la liste des abréviations) et les renvois sont à lire comme suit : ligne 59 de la colonne qu'on lit ; colonne 17, ligne 23 du Wörterbuch. C'est sans doute très obvie, nous ne l'avons pas compris. Ces premiers fascicules contiennent peu de mots ecclésiastiques, mais le traitement, par exemple, d'*abbas* et ses dérivés est largement satisfaisant. L'ouvrage, dont l'impression est claire et soignée, nous plaît. D. G. B.

P. P. Panaitescu. — Manuscrisele slave din biblioteca academiei RPR. Vol. I. Bucarest, Académie de la RPR, 1959 ; in-8, XX-406 p., 23,60 lei.

Ion Bogdan. — Cronicile slavo-romîne din sec. XV-XVI. Édition revue et complétée par P. P. Panaitescu. (Coll. Cronicile medievale ale Romîniei, 2). Ibid., 1959 ; in-8, XIV-332 p., 20,40 lei.

Silviu Dragomir. — Vlahii din Nordul Peninsulei Balcanice în Evul Mediu. (Coll. Comisia pentru studiul formării limbii şi poporului romîn, 2). Ibid., 1959 ; in-8, 224 p., 8,75 lei.

Maria Rădulescu. — Originalul slav al Evangheliei cu Invăţătură a Diaconului Coresi. Versiuni şi redacţii ale colecţiei de omilii a patriarhului Ioan Caleca. (Coll. Institutul de linguistică din Bucureşti). Ibid., 1959 ; in-8, 92 p., ill., 3,70 lei.

Dan Berindei. — Rapoartele consulatului Austriei din Iaşi (1856-1859). Culegerea documentelor, studiul introductiv, rezumatele şi notele. (Coll. Institutul de Istorie. Documente privind Unirea Principatelor, 2). Ibid., 1959 ; in-8, LIX-550 p., 32,30 lei.

Pendant plusieurs siècles les Roumains ont été obligés d'employer comme langue liturgique une langue étrangère, celle de leurs conquérants bulgares ; elle devint aussi la langue des savants et des chancelleries. Le roumain ne fut introduit que tardivement, et non sans quelques résistances de la part des milieux monastiques. Grâce à ces faits et aux relations avec les pays slaves voisins, la Roumanie possède encore aujourd'hui un grand nombre de manuscrits slaves dont 730 se trouvent à la bibliothèque de l'Académie de Bucarest. Après le catalogue incomplet et souvent sommaire publié par A. I. Jacimirskij à Saint-Pétersbourg en 1905 sous le titre *Manuscrits slaves et russes des bibliothèques roumaines*, l'édition du nouveau catalogue s'imposait. Les fonds réunis à l'Académie (quelques-uns ont été acquis récemment, par exemple, celui de Neamţ) forment maintenant un fonds unique avec une seule numérotation. Le catalogue complet comprendra trois volumes. Dans le premier, M. Panaitescu présente les manuscrits de l'ancien fonds de l'Académie (1-83),

ceux provenant de Neamţ (84-165), de la bibliothèque de Paisie Veličkovskij (166-169) — ils n'en représentent qu'une petite partie —, du monastère de Secul (170) et du Musée des Antiquités (171-300). L'introduction nous renseigne brièvement sur l'histoire des manuscrits et de leurs fonds, sur leur âge, provenance, péripéties et contenu. La plus grande partie a été écrite au XVe siècle sur le territoire roumain, dans le slavon ecclésiastique où le bulgare moyen domine. Le manuscrit le plus ancien date du XIIIe siècle. Ceux du 1er volume sont, à quelques exceptions près, des manuscrits liturgiques ; ceci vaut aussi pour les œuvres ascétiques qui étaient lues aux offices. La Roumanie a possédé une école de calligraphes avec ses divisions : Moldavie, Munténie et Transylvanie. Les traductions elles-mêmes du grec en slave ont presque toutes été faites dans les trois pays slaves voisins. Beaucoup de ces manuscrits ont une grande valeur pour l'histoire spirituelle et littéraire de la Roumanie. Pour la description matérielle et technique le professeur Panaitescu a profité des notes laissées par Ion Bogdan ; elle ne laisse guère à désirer. Excepté pour les livres de prières et des lectures bibliques, elle est assez détaillée. Dans la résolution faite *în mod tacit* des contractions et des abréviations, plusieurs erreurs manifestes se sont glissées. Les titres des différents textes sont indiqués en slavon et suivis d'une traduction roumaine. C'est surtout ici que l'on remarque la conséquence malheureuse du fait que l'A. ne s'est jamais référé aux textes originaux grecs pour bien comprendre le sens des textes slavons. Plusieurs textes indiqués sans nom d'auteurs auraient pu être identifiés. Les mauvaises traductions, précédées plusieurs fois de lectures fautives, sont assez nombreuses. En voici un exemple bien caractéristique : le ms. 296 (XVe s.) contient les titres 12-22 (autre numérotation que celle de P. G. 130) de la *Panoplie* contre les hérésies d'Euthyme Zigabène (non identifié par l'A.). La traduction roumaine des titres slaves aboutit plusieurs fois à un parfait contresens ; ainsi *Na Bogostrastniky* (Contre les Théopaschites) devient : *Împotriva* « *celor ce suferă pentru Dumnezeu* » (Contre ceux qui souffrent pour Dieu) ; *svjatago v'obraženia* (du saint symbole) devient *sfintei întrupări* (de la sainte incarnation) et ainsi de suite. A part un ou deux cas, tout renvoi aux éditions ou à la littérature relative fait défaut. Mais malgré une longue liste de corrections à faire et bien que ces manuscrits ne soient plus envisagés que pour leur valeur dans l'historiographie marxiste des institutions « féodales », nous sommes reconnaissants à l'A. d'avoir indiqué avec une certaine minutie et avec les moyens dont il peut disposer, les noms des auteurs, les titres et les *incipit* fournis par ces témoins du passé qui parlent un langage d'une tout autre qualité.

Une réédition des chroniques roumaines rédigées en slavon, découvertes en grande partie et publiées séparément d'abord par Ion Bogdan, était devenue nécessaire. L'édition nouvelle présente en plus les extraits slaves des *Instructions* de Neagoe Basarab à son fils Teodosie. Ces 11 fragments qui ne contiennent qu'un tiers du texte entier furent publiés d'abord par P. A. Lavrov à Saint-Pétersbourg en 1904, dans le désordre que présente le manuscrit unique de la Bibliothèque Nationale de Sofia. Une édition complète en roumain parut à Blaj en 1843 et à Valenii de Munte en 1910 ; une édition du texte grec raccourci est due au professeur V. Grecu, Bucarest, 1942. On regrettera que M. Panaitescu n'ait pas pu compléter les

textes qui manquent par leur traduction roumaine, ni collationner son édition avec le manuscrit. Dans la revue *Mitropolia Olteniei*, 12 (1960), pp. 12-23, P. Năsturel a consacré un article à ce plus beau monument de toute l'ancienne littérature d'origine roumaine et relevé la nécessité d'une édition critique du texte roumain. Une introduction générale et une introduction spéciale précèdent l'édition et la traduction roumaine nouvelle de chaque texte. Personne ne s'étonnera de constater, chez les historiens actuels, maints désaccords avec les opinions de leurs devanciers d'avant 1944. « La compréhension de notre passé dans sa nouvelle interprétation se base sur la méthode matérialiste et sur l'étude méthodologique marxiste. » Elle voit dans la littérature chronographique avant tout un écho des conditions et des mouvements sociaux et ne peut admettre qu'elle ait été écrite dans des monastères. Ainsi les citations si nombreuses de la Sainte Écriture, surtout dans les *Instructions*, ne sont jamais indiquées, et sont, en outre, plusieurs fois mal traduites. Nous avons constaté ici et dans le livre précédent, que le traducteur semble ignorer le sens de deux mots bien ordinaires en slavon : *smirenomudrie* et *célomudrie* qui ne sont que des décalques des mots grecs *ταπεινοφροσύνη* et *σωφροσύνη*, lesquels avaient un sens bien précis chez les chrétiens (humilité et continence). Ici ils sont devenus : *smerita înțelepciune* et *înțelepciune* (sagesse). On regrettera encore que l'éditeur n'ait pas placé la traduction roumaine en regard du texte slavon, mais seulement à la suite.

En rassemblant et en interprétant tout ce que les sources historiques et les données géographiques et prosopographiques peuvent nous indiquer sur les Valaques qui au moyen âge ont habité entre Opčina (près de Trieste), Skutari, Prilep et Tirnovo, M. Dragomir a fait un patient travail de défricheur. En Bulgarie, où les traces laissées par les Valaques sont bien plus rares qu'en Yougoslavie, leur absorption par les Slaves a été assez rapide et radicale. Ce domaine d'études qui profite surtout des travaux et sources publiés en Yougoslavie était peu exploré en Roumanie malgré son importance pour l'histoire des débuts du peuple roumain. L'A. voit dans les Valaques du Nord du Balkan la population autochtone thraco-illyrienne romanisée avant 600. Elle s'est slavisée et éparpillée graduellement. Il dépeint leur vie de pâtres et de soldats, leurs conditions sociales et ecclésiastiques (au XIe siècle ils avaient un évêché propre à Vranje, au XIVe à Prilep). Le processus d'absorption s'est achevé en Yougoslavie au XVe siècle. L'A. propose ses conclusions sur ces vestiges de la romanité balkanique avec les réserves nécessaires dans ce domaine d'investigations. Les Valaques (ou Macédo-Roumains) de Grèce qui continuent encore aujourd'hui les traditions pastorales de leurs ancêtres n'entrent pas dans le cadre de cette étude.

Identifier la version slave du *Kyriakodromion* qui se trouve à la base de la traduction roumaine éditée par le diacre Coresi en 1581 n'était pas une tâche facile, vu le genre et l'usage pratique et constant de ces homiliaires par le clergé orthodoxe : livres vivants s'il en fût jamais. Se basant surtout sur le travail du professeur V. Grecu, *Izvorul principal bizantin pentru Cartea cu învățătură a Diaconului Coresi din 1581. Omiliile patriarhului Ioan Caleca (1334-1347)*, Bucarest, 1939, et ignorant le travail fondamental d'A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand*... (cfr *Irénikon*, 1945, pp. 118 s.), l'A. a pris un faux point de départ. Le ms. *Acad. Bucar. graec.*

500 n'attribue pas ses homélies à Jean Calécas, mais au patriarche Jean IX Agapitos, appelé « tou Chalkidon(os) », de Chalcédoine. C'est aussi le fait de 14 autres manuscrits signalés par Ehrhard, t. III, 1, p. 564-568. Ils appartiennent au type appelé « Homiliaire II patriarcal de Constantinople ». Certes, parmi les cinq patriarches auxquels cet homiliaire est attribué figure aussi Jean XIV Calécas, mais dans d'autres manuscrits (*l.c.*, p. 576-581). L'A. compare pour le contenu la version slave d'un Kyriakodromion fort semblable, le manuscrit 304 de la Bibliothèque Nationale de Sofia (de 1626) et pense que l'original de ce manuscrit, écrit par le hiéromoine Daniil de Tirnovo, a servi de base à la traduction roumaine de Coresi. Elle confronte encore d'autres textes semblables : celui du manuscrit 766 de la même bibliothèque qui contient une autre traduction slave, faite par le prêtre Théodore de Vraca, et l'édition du *Kyriakodromion sireč Nedělnik* dû à l'évêque Sophrone de Vraca (Rîmnic 1806). Comme elle n'indique pas les *incipit*, dans ses listes des sermons, il n'est pas possible d'approfondir les comparaisons.

L'Union des principautés roumaines (1856-1861) n'a pas été favorisée par l'Autriche pour des motifs politiques bien explicables. La correspondance que son consul à Jassy (Iaşi) Gödel Lannoy, et son ministre des Affaires étrangères, le comte Buol, ont échangée pendant ces années critiques (1856-1859) nous fait entrevoir une hostilité systématique pour cet événement si peu avantageux pour l'Autriche du point de vue économique. De 1854 à 1857, l'Autriche avait occupé les deux provinces et c'est seulement sous la pression des autres grandes puissances qu'elle se résolut à évacuer les terres roumaines. Cette occupation donne encore à réfléchir aujourd'hui. « Sur le but véritable de l'occupation (...) il ne peut y avoir aucun doute ; pour repousser une attaque, la force des troupes d'occupation était insuffisante, mais elle suffisait pour garder le pays sous leur domination » (p. XII). Le but en était la conquête économique du pays ; pour cela l'Autriche cherchait à monopoliser l'exploitation des terres roumaines pour son utilité exclusive (pp. XIX s.). L'Autriche était de fait plus opposée à l'Union que la Turquie ; elle y avait une grande influence et trouvait de l'appui parmi quelques boyars. Une longue introduction — l'appréciation et l'explication des faits sont conformes aux théories marxistes — situe ces 480 documents dans leur cadre historique. La plupart sont rédigés en allemand, quelques-uns en français ; chaque pièce est précédée d'un résumé en roumain. Lannoy était bien au courant de tout ce qui se tramait contre et pour l'Union. Un excellent index facilite l'usage du volume qui sera suivi d'un autre contenant les documents qui émanent du consulat autrichien de Bucarest de la même époque.

D. I. D.

Romanoslavica. Bucarest, Association des Slavistes de la RPR, 1958 ; 3 vol. in-8, 292, 287 et 356 p., 18,80, 16 et 20,70 lei.

Dans les conditions actuelles de la RPR les slavistes constitués en une Association propre peuvent y déployer une activité marquante, surtout dans le domaine de l'histoire des relations roumano-slaves. Un comité de rédaction dans lequel figurent les noms des savants Petrovici, Ionescu-Nişcov, Constantin-Chiţimia, Rosetti, Novicov, Pătruţ et Olteanu, a

dédié les deux premiers volumes de ce *Sbornik* au IVe Congrès international des slavistes tenu à Moscou en 1958. Le premier contient des contributions publiées en russe et en français, celles du second volume sont toutes en russe et celles du troisième en roumain. La plupart concernent les rapports entre le roumain et les langues slaves. Aujourd'hui on admet en RPR que le fond lexical du roumain (basé sur 1419 mots) présente 60 % de mots d'origine latine et 21 % de mots d'origine slave (d'après l'académicien A. Graur). Les difficultés pour l'étude de l'évolution de la langue proviennent surtout de l'absence de textes antérieurs au XVIe siècle et du manque de données historiques sur les Roumains avant le XIIIe siècle ; de là l'importance de la toponymie et de l'anthropo-géographie. Signalons quelques contributions. Dans le volume I : Damian P. BOGDAN, *L'inscription de Dobroudja de 943* (en russe). Trouvé en 1950 ce fragment contiendrait la plus ancienne inscription cyrillique datée. L'A. la compare avec les autres inscriptions slaves du Xe siècle. L'article doit être corrigé par *A Spurious Slavonic Inscription from the Danube Canal*, de Grigore Nandriş, dans *The Slavonic and East European Review*, t. 38, n° 91, juin 1960. P. PANAITESCU, *Les chroniques slaves de Moldavie du XVe siècle*. P. NĂSTUREL, *Une réminiscence roumaine de la messe latine à l'époque de la littérature slave*. Il s'agit de l'exclamation *Doamne meserere* (Seigneur, pitié) dans la traduction roumaine de la *Vie du patriarche Niphon* (insérée dans la Chronique valaque dite *Letopiseţul Cantacuzinesc*), aux Vigiles célébrées à Curtea de Argeş le 14-15 août 1517, en présence du voévode Neagoe Basarab, du patriarche et des métropolites. L'expression *meserere*, traduction très fréquente du mot grec *eleos* dans le *Psaltire Scheiană* (XVIe siècle), était un reste de la liturgie latine en usage chez les Roumains jusqu'au Xe siècle. Dans le vol. II : M. NOVICOV, *L'influence de la littérature soviétique sur la formation du réalisme socialiste dans la littérature roumaine*. Dans deux études Pandele OLTEANU, *Aux origines de la culture slave dans la Transylvanie du Nord et le Maramureş* (I, pp. 169-197) et *Quelques particularités du slavon de Transylvanie* (II, pp. 77-114), étudie l'introduction du christianisme (sous sa forme slave), « l'idéologie spécifique du moyen âge », et sa continuation jusqu'aux temps modernes. Il y fait aussi appel aux livres de prières destinés au peuple et imprimés en Slovaquie jusqu'en 1944 qui contiennent beaucoup de prières des livres liturgiques, donc en slavon ecclésiastique, ou en une langue influencée par lui. Le vol. III offre : P. NĂSTUREL, *Nouvelles informations sur le trésor du monastère de Putna*. Damian P. BOGDAN, *Ion Bogdan et son activité scientifique et didactique*. Cette dernière contribution forme un chapitre d'une biographie déjà achevée de l'illustre slaviste roumain (1862-1919). Chaque volume des *Romanoslavica* est pourvu d'un index détaillé des noms de personnes et de lieux.

D. I. D.

Gerhard Rohlfs. — Vocabulario dei dialetti salentini (Terra d'Otranto). Vol. I : A-M. (Bay. Akad. d. Wissensch., Philosoph.-Hist. Klasse, 41). Munich, Beck, 1956 ; in-4, 378 p., carte.

Stam. C. Caratzas. — L'Origine des dialectes néo-grecs de l'Italie méridionale. (Coll. de l'Institut d'Études byzantines et néo-helléniques de l'Université de Paris, 18). Paris, Les Belles Lettres, 1958 ; in-12, 336 p., cartes.

M. R. est très connu pour avoir passé sa vie à étudier les dialectes de l'ancienne *Magna Graecia* ce qui l'a amené à publier d'importants travaux sur la grécité sud-italienne (cfr *Irénikon*, 26 [1953], p. 104). Le voilà maintenant qui nous donne un ouvrage de première importance sur la dialectologie romane de la région. L'A. n'a rien négligé qui fût de nature à l'aider dans ses recherches : anciens vocabulaires (malgré toutes leurs imperfections), recueils de littérature folklorique et dialectale ; mais surtout il a fait de nombreuses expéditions sur place pour vérifier, préciser et compléter sa documentation. Il a trouvé beaucoup d'intérêt parmi les autorités et les particuliers sur place. L'introduction décrit le mode de travail, l'orthographe phonétique adoptée, etc. ; ensuite vient le vocabulaire. L'étymologie est indiquée là où elle est sûre et n'est pas donnée par d'autres répertoires plus généraux. Deux classes de mots ont été puisées dans les parlers grecs de la région : les mots d'origine romane et ceux qui ont une importance particulière pour l'étymologie de vocables dialectaux italiens.

M. R. est aussi connu comme partisan de la théorie qui voit dans les dialectes grecs actuels du Salente et de Calabre les aboutissements d'une tradition ininterrompue qui remonte à l'époque pré-byzantine. La plupart des linguistes combattent cette thèse. M. C. avait entrepris de faire un compte rendu de l'ouvrage d'Oronzo Parlangèli, *Sui dialetti romanzi e romaici del Salento* (Milan, 1953). Ce compte rendu est devenu un livre. La question discutée est bien trop complexe pour être résumée ici. Les documents historiques font défaut ou sont hautement suspects, les inscriptions sont très peu nombreuses, l'interprétation des faits linguistiques observés est contradictoire. Qu'il suffise de dire que M. C. travaille avec beaucoup de méthode et d'application — ce qui n'a pas toujours été le cas de ses prédécesseurs — et que ses conclusions sont en faveur de l'origine antique du grec salentin et calabrais. Qu'on nous accorde de relever avec soulagement que l'A. refuse (pp. 239-245) à faire sien ce genre de considérations mystico-romantiques sur la force indomptable de l'immortelle langue grecque, etc., etc., que tant de ses compatriotes et d'autres (y compris M. Rohlfs lui-même) répètent à satiété. Dans ce même passage, cependant, il cite avec approbation C. Amantos qui dit que « partout où la langue slave s'est rencontrée avec une langue étrangère, c'est elle qui l'a emporté » (p. 244). En Prusse et en Poméranie, par exemple ?

D. G. B.

Grigorij Vinokur. — Die russische Sprache. (Slavistische Studienbücherei, 2). Leipzig, Otto Harrassowitz, 2e éd. 1955 ; in-8, 155 p.

Quelles furent les conditions historiques et linguistiques qui ont déterminé le développement de la langue russe de son origine à l'époque actuelle ? Telle est la question à laquelle l'A. se propose de répondre dans le présent ouvrage. Il tient en quelque sorte le milieu entre deux thèses opposées : la langue russe, telle que nous la connaissons maintenant, est le résultat du croisement de deux dialectes différents, ou bien elle est la résultante d'un élément russe et d'un élément slave possédant un matériel de fond commun. Cet élément commun deviendra alors le principe mouvant de la langue littéraire. La constitution de la langue russe est déterminée par des éléments culturels et politiques : l'expansion du christianisme dans le

monde slave et la traduction des livres liturgiques en vieux-slave (le décalque de la syntaxe grecque, par exemple, aurait eu une influence très heureuse sur le développement ultérieur de la langue). Le pas suivant fut fait par la création d'une langue slavonne de rédaction russe. Dans la suite du livre, l'A. continue à tracer cette évolution en décrivant l'émancipation progressive de la langue littéraire de la langue ecclésiastique au profit de la langue vivante. A la fin du XVIIIe siècle, les coïncidences et les divergences entre l'élément slave et l'élément russe sont fixées, l'émancipation est chose faite. La situation est désormais mûre pour créer des normes linguistiques à l'échelle nationale Le dernier pas sera fait par l'œuvre littéraire de Pouchkine, qui cristallise harmonieusement les richesses des deux éléments. Le dernier chapitre nous présente quelques pages ferventes sur la liaison intime entre la langue russe et le sentiment national. Une excellente introduction à la connaissance historique du russe, recommandable à la fois par sa clarté et par sa concision. D. M. V. P.

Kita Tschenkéli. — Einführung in die georgische Sprache. Band I, Theoretischer Teil ; Band II, Praktischer Teil. Zurich, Amirani Verlag, 1958 ; in-8, LXIV-628 et X-614 p., 68 FS les 2 vols.
— **Georgisch-Deutsches Wörterbuch.** Fasz. 1-2. A-Gamd. Ibid., 1960 ; in-8, XXXVIII-58 p.

L'ouvrage de M. T. est avant tout pratique : apprendre à lire, plutôt qu'à écrire, le géorgien moderne. C'est pourquoi à une première partie théorique, ou grammaire proprement dite, l'A. a joint un deuxième volume avec exercices et chrestomathie. Après une introduction historique, la grammaire comprend trois parties : phonétique, déclinaison et conjugaison, avec rejet des pronoms dans cette dernière partie. La déclinaison comprend aussi des règles de syntaxe, principalement d'accord, y compris la forme spéciale d'accord que l'on appelle relation. Par rapport au classique, l'accord adjectif-substantif a évolué et ressemble à celui de l'arménien classique. L'A. nous parle de postpositions (au pluriel) avec le nominatif et nous donne en exemple *vit'* (qui rappelle le classique *vit'ar*). Nous aurions préféré le terme suffixe et nous l'aurions rapproché de la tournure classique *angelosebrivi*, à la manière d'un ange. L'expression *Umgangssprache*, qui revient plusieurs fois, désigne tantôt des restes de tournures classiques, tantôt des provincialismes, et prête à équivoque. Nous ne pouvons nous empêcher de regretter que l'A. ait délibérément omis toute comparaison avec le classique, alors que la plupart de ses lecteurs seront des spécialistes du géorgien ancien. Le géorgien, avec quelque raison, passe pour difficile à cause de son système verbal. Sous sa forme actuelle, il nous a paru encore plus compliqué qu'en classique et il nous a semblé y déceler des influences russes. L'A. nous le détaille avec beaucoup de précisions et ne laisse rien dans l'ombre. On aurait souhaité, dans le même temps, une vue synthétique. Nous ne dirions pas que le présent est la forme de base du verbe. La syntaxe, qui est surtout celle de la proposition, est éparpillée dans les deux dernières parties et il n'y a pas de table logique qui la reprenne. Les exercices du deuxième volume suivent pas à pas la grammaire et seront certainement très profitables. Mais l'A. a manqué l'occasion de nous donner un vocabulaire en fin de livre. Il a préféré multiplier les listes de mots avant chaque exercice, avec des répétitions inutiles. En résumé, ouvrage très

utile et très méritoire, qui contribuera certainement à faire connaître le géorgien, mais dans lequel la théorie est trop sacrifiée, alors qu'il traite d'une langue bien particulière et peu connue.

Si le rythme de deux fascicules par an pour 10-12 prévus pouvait être accéléré le dictionnaire remédierait à l'absence de lexique dans l'ouvrage même. L'insertion des mots dialectiques et surtout des vocables anciens, par trop négligés dans les lexiques soviétiques récents, sera fort appréciée. L'extrême complication du verbe peut sans doute justifier, à l'encontre du dictionnaire de l'Académie, l'abandon de l'infinitif pour la racine. Les fascicules suivants devront apprendre si cette rationalisation sera mieux accueillie que pour le sémitique. C. M.

II. HISTOIRE

Gabriel Le Bras. — Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale. Préliminaires et première partie. Livre premier. (Histoire de l'Église de Fliche et Martin, 12). Paris, Bloud et Gay, 1959 ; in-8, 238 p.

L'A. de ces pages avoue (p. 15) son ambition : « expliquer (...) les règles et les cadres de la vie religieuse, en des temps où la loi et la pensée chrétienne dirigeaient la civilisation de l'Occident ». Son propos n'est pas seulement canonique ou sociologique mais historique et par là s'intègre parfaitement dans l'*Histoire générale de l'Église*. D'entrée de jeu, nous nous trouvons en face de Préliminaires assez étendus, portique imposant et tripartite, qui forment l'histoire externe des institutions, leur contour apparent. Nous y découvrons une unité profonde car « les mouvements du Siècle ont leur répercussion immédiate dans l'Église et l'Église impose au siècle un système (...) dans la vue d'un monde céleste à conquérir ». L'Histoire des institutions entre ensuite dans sa Première partie (elle sera suivie de trois autres) intitulée « L'Organisation de l'Église ». Le livre premier, qui est l'objet de ce volume, nous parle de la personne dans la communauté. Un premier chapitre décrit la profession chrétienne ou l'état de chrétien en général, comment on y accède, les obligations et les droits qui en dérivent. Dans ce domaine les progrès d'ordre juridique réalisés au moyen âge, remarque l'A., ont pour rançon la minutie, la routine, le stéréotype (p. 147). Le chapitre suivant envisage les trois états des chrétiens : clercs, laïcs et religieux. A ce propos, on nous dit : « Tous les fidèles, rangés en trois états, forment une communauté aux contours précis, où chacun a sa place et le devoir de s'y tenir. » *Tria sunt genera christianorum* ; la formule résume bien les faits. Le « Corps ecclésial » est étudié ensuite (chapitre 3) dans ses structures bien dessinées, ses assignations impérieuses, sa police du mouvement. L'Église y apparaît comme « une cité paisible où chaque homme a sa place, sa fonction, ses liens ». Et c'est là « l'idéal de l'Église » (p. 219) au moins à cette époque. Pour résumer cette histoire des institutions, nous rappellerons la définition augustinienne de la paix qui fut, peut-on dire avec l'A., le rêve de l'Église au moyen âge : la tranquillité de l'ordre. Ce tableau des institutions ecclésiastiques médiévales est brossé de main de maître. Nous ne faisons qu'un souhait ; c'est de pouvoir profiter bientôt des suites de cette longue enquête. D. L. P.

Nikolaos Emm. Arkas. — *'Αθανάσιος ὁ Πάριος (1722-1813)*. Athènes, Proodevtikos Syllogos Kostianon Parou, 1960 ; in-12, 159 p., ill.

Lors de représailles infligées par les Turcs contre les habitants de Chios en 1822, le corps du savant moine Athanase Toulios de Paros périt dans l'incendie de l'ossuaire du petit monastère de Saint-Georges-Resta. Dans l'impossibilité d'ériger un sanctuaire pour ses reliques, les habitants du village de Kosto (Paros), ses compatriotes, viennent de lui ériger un monument pour honorer ce grand directeur des écoles de l'Athos, de Missolonghi et de Chios et l'un des principaux chefs, avec Nicodème l'Hagiorite, des kollyvades. L'A., membre de la confraternité Zoï, a voulu exalter à cette occasion les mérites d'Athanase comme théologien, écrivain, modèle d'homme et de patriote auquel ne manque que la canonisation par le patriarcat œcuménique. D. I. D.

Hans Ulrich Instinsky. — **Bischofsstuhl und Kaiserthron.** Munich, Kösel, 1955 ; in-12, 124 p., DM 8,50.

Ce petit livre contient six études dues à la plume du professeur d'histoire ancienne de Mayence. D'une manière perspicace et pondérée, l'A. y examine quelques aspects d'un fait significatif qui marque le changement de structure que subissent l'État et l'Église à la suite de la conversion de Constantin le Grand : à savoir l'assimilation des évêques aux dignitaires suprêmes de l'Empire romain. Cela exerce, par exemple, une influence sur le développement du cérémonial épiscopal (parallélisme entre le trône impérial et épiscopal, de même qu'entre l'intronisation de l'empereur et celle de l'évêque). L'A. réexamine ici certaines questions historiques et, grâce à des distinctions judicieuses, met en doute plusieurs thèses établies avec trop de précipitation. D. Bf. M.

Ioannis M. Fountoulis. — *Γαβριὴλ μητροπολίτου Μηθύμνης « Περιγραφὴ τοῦ Λέσβου »*. Athènes, 1960 ; in-8, 48 p., 2 fac-similés.
— *'Ο Ἅγιος 'Αλέξανδρος ὁ ἐν Λέσβῳ. (Λεσβιακὸν 'Εορτολόγιον, Β')*. Ibid., 78 p., 1 phot.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler ici les travaux de M. F. dans le domaine de l'hagiographie lesbienne. Voici encore deux petites études substantielles consacrées à l'île et à son histoire ecclésiastique. Le métropolite Gabriel (Soumaroupa) a gouverné le diocèse de Méthymne de 1618-21. Il a démissionné par suite de difficultés avec l'occupant turc et est allé à Rome. On ne sait rien de sa fin, mais il a certainement été pendant plusieurs années au moins au service de l'Église romaine. Dans sa *Description de Lesbos* que M. F. édite ici pour la première fois, il parle, entre autres, en la citant correctement, de l'inscription (IVe-VIe siècle) gravée sur le sarcophage anonyme tenu encore pour l'endroit où reposaient les reliques d'un saint évêque et thaumaturge Alexandre localement vénéré le 30 novembre. M. F. réunit tout ce que l'on sait encore de ce personnage que l'on ne parvient plus à identifier avec certitude, mais dont le culte remonte dans la nuit des temps et n'a jamais cessé, même après que les Turcs se sont installés dans son sanctuaire. D. G. B.

Panigyrikos Tomos. — *Πανηγυρικὸς Τόμος ἑορτασμοῦ τῆς ἑξακοσιοστῆς ἐπετείου τοῦ θανάτου τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, 1359-1959.* Salonique, Mitropolis, 1960 ; in-8, 291 p.

Métropolite Pantéléïmon de Salonique. — *Οἰκουμενικά. Ποιμαντορικά. Ἑορταστικά.* Ibid., 1959 et 1960 ; 3 vol. in-8, 64, 112 et 28 p.

Annoncées par une lettre pastorale de Sa Sainteté le Métropolite de Salonique du 29 mars 1959, des fêtes en l'honneur de saint Grégoire Palamas ont eu lieu en novembre 1959. Des notes sur les célébrations et les discours prononcés à cette occasion ont été rapportées dans notre revue (1960, pp. 68 et 212 s.) après leur publication dans le périodique *Grigorios ho Palamas*. La métropole et la Faculté de théologie de Salonique ont voulu les réunir dans un volume commémoratif en y ajoutant neuf articles parus en 1959 et 1960 dans le même périodique. Ces études qui se réfèrent surtout à l'histoire byzantine monastique, sont dues à la plume des auteurs suivants : Theocharidis, Runciman, Meyendorff, Dölger, Guilland, Savramis, Kretschmer, Avouris et Phytrakis. Le secrétaire général de la commission des fêtes le professeur Panagiotis K. Christou qui avait prononcé le panégyrique du deuxième patron de Salonique, s'est chargé de l'édition.

On connaît l'attitude assez favorable de S. S. le métropolite pour la participation de l'Église de Grèce au Conseil œcuménique des Églises, aux conférences duquel, d'après lui, devraient assister des évêques et des prêtres de son Église. Il partage sur ce point les vues du patriarche œcuménique. C'est cette opinion qu'il a défendue devant le Synode de la Hiérarchie grecque. La brochure *Oikoumenika* donne le texte de cet exposé ainsi que d'autres discours prononcés sur ce thème. La suivante réunit les discours prononcés et les lettres pastorales publiées par lui comme prédicateur de la métropole de l'Attique à la première réunion du clergé paroissial de l'archevêché d'Athènes (1932), comme évêque auxiliaire d'Athènes (1936), métropolite d'Édesse (1941) et de Salonique (1951). Le dernier opuscule se réfère aux fêtes déjà mentionnées lors desquelles il reçut le doctorat *honoris causa* de la faculté locale, honneur qu'il avait obtenu en 1952 de la part de l'École théologique épiscopalienne de Philadelphia (Pa.) où il avait étudié de 1928 à 1931. D. I. D.

Hellmuth Heyden. — **Kirchengeschichte Pommerns, I-II.** (Osteuropa und der deutsche Osten, III, 5). Cologne-Braunsfeld, Rudolph Müller, 1957 ; in-8, XII-244 et VIII-288 p., DM 32,50.

L'A. avait terminé son ouvrage vers les années 1937-38, mais la première édition fut entièrement détruite durant la guerre. Voici la deuxième édition refondue et augmentée de nouvelles références. Les deux volumes donnent une histoire complète et solidement établie de l'histoire de l'Église de Poméranie pour laquelle M. H. a largement utilisé les documents trouvés aux Archives de Stettin et notamment les livres et registres de paroisses. Les différents chapitres passent en revue : l'installation des peuples germaniques dans la région, l'avance des Slaves, la lutte entre les Germains, les Slaves et les Prussiens, la fondation des évêchés, les relations avec la Pologne, le rôle des trois Ordres de chevalerie (Saint-Jean-de-Jérusalem, Templiers, Teutonique), l'avènement de la Réforme, l'Église luthérienne aux XVIIe et XVIIIe siècles et enfin la vie religieuse de la Poméranie

depuis Napoléon jusqu'à 1933. Un chapitre complémentaire brosse le tableau de l'état actuel du christianisme dans la contrée. D'excellents index terminent de manière très détaillée cet ouvrage au texte très dense.

P. K.

Sven A. Onsäter. — Högkyrkligheten. Stockholm, Bonniers, 1957 ; in-8, 152 p., kr. 12,50.

Gunnar Rosendal. — Kyrka och Ordensliv. Kallinge, S:t Eginostiftelsen, 1954 ; in-8, 183 p., kr. 6.

M. O. appartient décidément à la tendance protestante dans l'Église de Suède. Comme l'indique le sous-titre de son livre, il se demande si le mouvement Haute-Église (« qui écrit Église avec un E majuscule et met la sainte Cène au centre, aux dépens de la Parole ») est un renouveau ecclésiastique ou un danger pour l'Église. La réponse est toute faite : Le mouvement Haute-Église est influencé par des modes de pensée non évangéliques ; c'est une secte non évangélique dans l'Église. L'A. juge alors ce groupement (dont lui-même est sorti) d'après les critères suivants : fidélité à la confession, cérémonies, annonce de la Parole de Dieu, sainte Cène, fonction de l'Ordre. Si l'on doit être d'accord avec l'A. quand il met en relief la nécessité d'une liaison entre la forme liturgique et le contenu théologique qu'elle exprime (ceci est dirigé contre une certaine tendance plutôt romantico-esthétique dans la *högkyrklighet*, sans conséquence doctrinale), on s'étonne de son argumentation simpliste et quelquefois même blessante dans la réfutation de l'adversaire. L'attribut « non évangélique, non luthérien » revient incessamment sans qu'il nous donne un critère objectif de ses appellations. D'ailleurs, la question n'est pas : Qu'est-ce qui est luthérien ? mais : Quelle est la conviction de l'Église du Christ et des apôtres ? quelle est la Tradition vivante, catholique, universelle ? Selon M. O. l'Église ne peut imposer une doctrine obligatoire pour tous (p. 29 s.). Les écrits confessionnels n'ont pas de caractère absolu (p. 24). Il faut lire l'*Augustana* non pas selon la lettre, mais dans son sens spirituel, comme document d'une politique ecclésiastique (p. 21). Bien que l'A. parle d'une « vie sacramentelle sans contour » (p. 61), il n'est certainement pas au courant des résultats du renouveau luthérien contemporain qui place la Parole *et* le Sacrement sur le même niveau et, en général, veut comprendre dans leur contexte original les thèses fondamentales de la Réforme — laquelle voulait être précisément une « réformation » de l'Église et non une création nouvelle.

Et maintenant, avec le second ouvrage, *audiatur et altera pars* ! Le « S:t Eginostiftelse » est un des centres du « kyrklig förnyelse » qui se propose de remettre en relief la tradition ecclésiastique de la Suède d'avant la Réforme, comme également le fond catholique des Réformateurs et des écrits confessionnels. Citons à ce propos seulement trois publications de Hugo Blennow, parues à Kallinge, Eginostiftelsen : a) *Prästämbetet* (1951 ; in-8, 230 p., kr. 6) — série d'articles sur le sacerdoce par des théologiens de différentes Églises de type « catholique », avec un résumé en anglais ; b) *Mässan i Bilder* (1954 ; in-8, 83 p., kr. 6) — explication illustrée de la *högmässa* de la très haute Église, pour la plus grande partie selon les rubriques du *Missale Romanum* ; c) *Högmässa* (1960 ; in-8, 44 p., kr. 4) — projet d'un *Ordo Missae* pour des communautés ecclésiastiques et pour la

célébration quotidienne de la messe. — M. R. nous présente dans son ouvrage l'Ordre du Saint-Esprit, petite communauté de sœurs actuellement établie à Upsal. A la Pentecôte 1954, l'A., curé d'Osby, reçut dans son église *propria auctoritate* les vœux de religion de la première sœur. Nous trouvons la description de la cérémonie dans la présente plaquette. M. R. y réfute les attaques contre l'introduction de la vie religieuse dans l'Église de Suède. La règle de cette communauté de sœurs comprend les points suivants : propriété en commun, pureté, obéissance, louange de Dieu, silence, vie commune et travail pour le royaume de Dieu. Suit un projet de constitutions. Un tiers-ordre et un groupe de collaborateurs se trouvent affiliés à la jeune communauté qui reste jusqu'ici encore une société privée et libre, sans approbation ecclésiastique.

D. Bf. M.

Arne Palmqvist. — Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. Tome I : Das apostolische Vikariat, 1783-1820. (Skrifter utgivna av svenska kyrkohistoriska föreningen, II. Ny följd, 8). Uppsala, Almqvist, 1954 ; in-8, 508 p., kr. 24.

— Tome II : Das apostolische Vikariat, 1820-1873. (Acta Universitatis Upsaliensis 1958, 8 ; et Skrifter utgivna av svenska kyrkohistoriska föreningen, II. Ny följd, 12). Uppsala, Lundequist, Wiesbaden, Harrassowitz, 1958 ; in-8, 488 p., kr. 45.

En 1953, le vicariat apostolique de Suède fut transformé en évêché résidentiel dépendant immédiatement de la Congrégation de la Propagande. C'était le point final d'une évolution lente et non sans grandes difficultés qui avait commencé en 1781, date de l'édit de tolérance permettant de célébrer ouvertement le culte catholique. L'A. expose dans son ouvrage, dont le premier tome est sa thèse doctorale présentée à la Faculté théologique d'Upsal, l'histoire du catholicisme en Suède durant les 90 années qui suivirent l'érection en 1783 du vicariat apostolique. Les premières décades de l'existence du vicariat connurent d'innombrables difficultés. L'A. examine les divers facteurs qui en sont la raison (difficultés personnelles, aide insuffisante de Rome, opposition suédoise, etc.). A la fin du premier tome se trouvent les photocopies de plusieurs documents de cette époque. Le tome second de l'ouvrage nous montre le catholicisme suédois en pleine activité : augmentation du nombre des fidèles, fondation de nouvelles paroisses (Göteborg, Malmö), et surtout les multiples controverses théologiques menées avec les représentants de l'Église d'État. Les résumés doctrinaux par lesquels l'A. introduit l'exposé de ces controverses sont, à cause de leur brièveté, trop peu nuancés. L'ouvrage, qui est riche en documents inédits et en détails fort intéressants pour l'étude du catholicisme en Suède après la Réforme, se termine avec la promulgation en 1873 de la loi sur les dissidents. D. Bf. M.

Wilhelm Wegener. — Böhmen-Mähren und das Reich im Hochmittelalter. (Coll. Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart, V). Cologne, Böhlau Verlag, 1959 ; in-8, XII-272 p., DM 22.

L'A. donne un tableau assez détaillé des relations entre la Bohême, la Moravie et l'Empire germanique de 845 à 1253. Le Duché de Bohême a été,

d'après lui, une région particulière avec un statut à part. Les liens entre ce pays et l'Empire étaient par moments très étroits, mais à d'autres assez relâchés, sans pour cela entraîner une rupture complète. Le livre étudie d'abord les relations de la Bohême et de la Moravie avec l'Empire carolingien, puis la dépendance féodale des ducs et des rois de Bohême à l'égard de l'empereur. Plusieurs pages sont consacrées à la participation des représentants du pays à l'armée et à la cour impériales. Un chapitre traite de la Moravie et de son érection en margraviat immédiat, un autre, des rapports de l'Église en Bohême et Moravie avec le reste de l'Empire. Notons la partie consacrée aux tout premiers rapports entre Tchèques et Germains, au baptême des 14 chefs tchèques le 13 janvier 845 à Ratisbonne, à la cour de Louis le Germanique, ainsi qu'à la lutte entre les missions chrétiennes : celle de Bavière et celle de saint Méthode. L'A. cite la bulle du pape Jean VIII, *Industriae tuae* sur le rite byzantin et la langue liturgique slave et parle des premières églises érigées en Bohême, celle de Ste-Marie et St-Georges à Prague et de St-Pierre à Budec, ainsi que de la fondation de l'évêché de Prague en 973. Il défend le point de vue traditionnel des historiens allemands et n'accepte pas les thèses des savants tchèques sur le début de l'État et du christianisme en Bohême. P. K.

Maurice Becqué, C. ss. R. — Le cardinal Dechamps. Louvain, Bibliotheca Alphonsiana, 1956 ; 2 vols. in-8, XVI-432 et 436 p., deux portraits hors texte.

Que la vie du cardinal Dechamps n'ait pas encore été écrite avec l'ampleur que réclamait sa personnalité, — alors que ses successeurs avaient trouvé des biographes, — cela provenait de ce que toutes les archives n'étaient pas encore accessibles et qu'on n'osait pas jadis rendre un hommage sans restriction à toutes les initiatives de cet éminent prélat. Aussi l'A., au début du Ier volume, donne-t-il une bibliographie de onze pages. De plus, l'énumération des archives dépouillées par lui témoigne de l'étendue de son information, et, au cours de l'exposé, il reproduit en leur teneur exacte et parfois incisive les opinions des approbateurs et des adversaires du Cardinal. Ainsi sont garanties la fidélité et l'impartialité de ces pages, écrites par l'un des confrères en religion les plus dévoués à la mémoire du grand archevêque de Malines. On sait en effet que le cardinal Dechamps était rédemptoriste. Le mérite principal de cette vie est d'avoir groupé les événements et les activités autour des grands problèmes religieux ou laïques que Dechamps a dû affronter et, vis-à-vis desquels il a pris nettement position pour leur donner une solution équitable. C'est ainsi qu'il a renouvelé l'apologétique de l'Église, qu'il a eu des ménagements pour les tenants du traditionalisme à l'Université de Louvain, qu'il a inauguré vis-à-vis du gouvernement libéral une tolérance qui sauvegardait les principes et la dignité de l'Église dans la question des bourses d'études et des cimetières et enfin qu'au moment de la lutte scolaire, il a créé avec tout l'épiscopat belge, à côté de l'enseignement officiel, un enseignement intégralement chrétien depuis l'école primaire jusqu'aux Instituts spécialisés. C'est au Concile du Vatican surtout que le cardinal Dechamps déploya toute son énergie et son influence en faveur du dogme de la Primauté et de l'Infaillibilité pontificales. Il aurait voulu obtenir l'unanimité des Pères sur la définition de ce dogme et il n'épargna aucune inter-

vention ou démarche personnelle pour y arriver. S'il ne put vaincre les appréhensions des opposants, non au dogme mais à son opportunité, il rallia la grande majorité des membres du Concile. Le chapitre consacré au Concile est certes le plus actuel depuis l'annonce du Concile du Vatican II. On souhaiterait, en lisant cette biographie, que les positions des théologiens des différents camps aient été exposées avec plus de précision ; en particulier que l'ouvrage du Cardinal, *L'Infaillibilité et le concile général*, soit plus largement résumé (p. 173) et qu'on ait plus de détail sur la distinction de Bellarmin, reprise par Dechamps, entre le « fait » du *consensus* des évêques et l'« acte » qui en fait foi (p. 178). A la veille du Concile l'ouvrage du R. P. Becqué, consacré à la sainte mémoire du Cardinal vient à son heure rappeler une des plus belles pages de l'Église catholique en Belgique.

D. T. B.

The Official Year-Book of the Church of England, 1961. Londres, S. P. C. K., 1960 ; in-8, XXIV-496 p., 30/-

Dans le climat actuel des relations œcuméniques, l'Annuaire de l'Église d'Angleterre nous donne, de son Église, avec nombre d'autres renseignements, une connaissance par le dedans et réellement existentielle indispensable à l'œcuméniste de profession. D'autres ouvrages — celui de l'évêque Neill sur l'anglicanisme, par exemple — nous feront comprendre les institutions, les hommes, les choses qui forment l'anglicanisme ; l'Annuaire est un instrument de travail, un bilan de l'année écoulée et aussi une planification pour l'année qui commence. Dans ses données le *Year-Book* dépasse celles des statistiques ; il est l'écho de la vie religieuse chrétienne qui a cherché la solution de ses problèmes en dehors du catholicisme et sans allégeance totale à la Réforme. L'anglicanisme est très fort « lui-même » et entend le rester ; librement aussi il adoptera les institutions et les formes de vie qui lui paraissent répondre à un appel de Dieu. L'esprit d'indépendance, de respect des opinions personnelles, même exprimées en public (cfr les prêcheurs et propagandistes de Hyde Park), se retrouve manifesté dans ce volume. L'on y découvre aussi des générosités magnifiques, le concours des laïcs dans l'exercice du culte ou l'administration, comme dans la législation. L'anglican est stimulé à penser *overseas* comme à se préoccuper des êtres plus proches en danger : l'esprit apostolique est attiré par beaucoup d'œuvres, d'activités, de missions, d'entraides. Pour achever cette rapide esquisse soulignons le caractère universel de l'Église d'Angleterre, qui la prépare au travail œcuménique. Citons quelques chiffres : total des baptisés de l'Église d'Angleterre (le 30 juin 1958) : 27.005.000 ; 15.474 ministres, dont 1.150 retirés ; en 1959 plus de 500 ordinations ; en 1960, 601. On compte 6.285 « lecteurs laïques ». A Pâques 1958, il y eut 2.248.229 communiants, à la Noël, 1.895.406 ; la même année, 182.721 confirmations. Un dernier chiffre : celui des églises paroissiales : 17.986 — mais il est bien entendu qu'il ne s'agit ici que de l'Église d'Angleterre elle-même. Il faudrait, pour avoir une peinture exacte du christianisme anglais tenir compte de toutes les autres dénominations (et elles sont nombreuses) avec les ministres, les fidèles et les lieux de culte. Le présent *Year-Book* offre un intérêt particulier à la veille de l'Assemblée de New-Delhi ; à côté des données sur le Mouvement œcuménique de

Genève, nous trouverons celles qui concernent le travail missionnaire et les sociétés anglaises pour les missions ; l'Église de l'Inde du Sud est déclarée « en communion limitée avec l'Église d'Angleterre » et toutes les négociations en vue de l'unité menées par l'Église de l'Inde du Nord, Pakistan, Birmanie et Ceylan sont largement exposées et expliquées. Quinze tables de statistiques livrent tous les secrets financiers, cléricaux, scolaires, et décrivent les communautés d'hommes et de femmes, avec un court aperçu de leur but, etc. En plus de cela, quelques articles font réfléchir à des problèmes contemporains, comme l'avancement des travaux de révision du Droit canon, les décisions dernières de l'Assemblée ecclésiastique (où les laïcs sont représentés : Chambre du Laïcat). On le voit — et la plupart de ces pages sont en une impression fort serrée — ces 500 pages sont riches et vivantes et sont peut-être, actuellement, un des meilleurs moyens de pénétration pour la connaissance de l'anglicanisme. Le *Year-Book* se présente chaque année avec un plan stéréotypé : mais qui l'étudie attentivement y découvre toute la vie de l'Église d'Angleterre.

D. Th. Bt.

Berthold Rubin. — Das Zeitalter Iustinians, I. Berlin, Walter de Gruyter, 1960 ; in-8, XVI-539 p., ill., 11 cartes.

Professeur de byzantinologie à l'Université de Cologne, auteur de l'article « Prokop » de Césarée dans le dictionnaire Pauly-Wissowa, M. Rubin voudrait faire une diagnose complète, en quatre volumes, de l'époque de cette *salus et gloria Romanorum* que fut l'empereur Justinien. Le premier volume embrasse une introduction où l'A. examine et caractérise les lignes conductrices de l'héritage du passé, les présupposés de l'époque de Justinien tels qu'on peut les retrouver chez ses grands prédécesseurs, et la fondation de sa dynastie par l'empereur Justin. Un deuxième chapitre est consacré aux origines, à la formation et au caractère de Justinien ; l'impératrice Théodora dont la personnalité est plus connue, fait l'objet d'un long paragraphe. C'est surtout au troisième chapitre : *Idée de l'empire et critique de l'empereur*, que l'A. se montre original et trouve l'occasion d'illustrer et d'exposer l'idéologie dominante de l'époque à la lumière de phénomènes de l'histoire récente vécue, dans les paragraphes : *Idée et réalité de la monarchie ; les Fondements juridiques de la souveraineté ; l'Échelle des valeurs : système et hiérarchie des armes spirituelles de la monarchie de la Rome d'Orient*. Tout y est imprégné de religiosité chrétienne. On pourrait se demander si le terme de *pius* (ou *piissimus imperator : εὐσεβέστατος βασιλεύς* le seul qui ait été conservé jusqu'à nos jours) a déjà eu la signification d'« orthodoxe » (p. 129 s.). Pour dominer les masses, il y avait différents moyens d'influencer l'opinion publique parmi lesquels figuraient même les homélies impériales. Comme chaque liturgie à Sainte-Sophie portait l'empreinte d'une démonstration de la *polis*, ainsi les actes officiels au palais sacré étaient une autre liturgie à laquelle venait s'entremêler la première. Après l'action des monnaies et de leurs inscriptions, la plus grande propagande et la plus durable a été exercée au moyen des lois. Justinien eut aussi ses propagandistes littéraires, des naïfs d'un côté (Jean le Lydien, Agapitos et Paul le Silentiaire), et, de l'autre côté, le politicien et soldat Procope qui a passé d'un extrême à l'autre dans ses différents ouvrages. Le quatrième chapitre

traite de la politique et de toutes les guerres de Justinien en Orient. L'A., qui est bien au courant de la littérature soviétique en ce domaine, s'en prend aux lunettes rouges employées obligatoirement par celle-ci. Les notes et les *excursus* qui occupent presque un tiers du volume se trouvent à la fin. On ne peut que souhaiter la prompte continuation de cette œuvre dense en idées et très bien documentée. D. I. D.

Johannes Karayannopulos. — Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung. (Byz. Archiv, 10). Munich, Beck, 1959 ; in-8, XX-106 p., 3 cartes, DM 12.

Les réformes administratives qui ont abouti à l'institution des « thèmes » n'ont cessé de préoccuper les byzantinistes. L'A. reprend en main tout le dossier. Il distingue au départ deux questions : la connexion entre ce type d'organisation et l'implantation des troupes de garnison avec l'adjonction des biens militaires qui s'ensuivit, et le problème chronologique. L'analyse porte sur les théories en présence, puis sur la discussion des sources, pour aborder ensuite l'apport de celles-ci aux aspects administratif, social et stratégique du problème. Leur classement chronologique, et même la sémantique du mot *thema* conduisent à une conclusion qui tempère fortement les affirmations reçues de l'innovation subite de ces réformes, dues, semblait-il, à l'action personnelle d'Héraclius, ou de ses successeurs immédiats. En réalité, chaque élément de l'institution des thèmes, pris isolément, a des antécédents remontant à la période pré-byzantine ; la constitution du système complet n'est terminée qu'au Xe siècle ; il n'empêche que l'évolution se fait plus rapide au VIIe siècle, sans que les sources ne permettent de désigner un empereur déterminé responsable.
D. M. F.

Helmut Preidel. — Die Anfänge der slawischen Besiedlung Böhmens und Mährens, I-II. (Adalbert-Stifter-Verein, München, 1-2). Gräfeling b. München, E. Gans, 1954-57 ; in-8, 122 et 184 p., ill.

Le premier volume de cet ouvrage traite de la patrie primitive des Slaves, de leurs origines et de leur expansion, le deuxième concerne plus particulièrement les Slaves en Bohême et en Moravie ainsi que l'histoire du « Grand État Morave ». L'A. s'élève contre les assertions « naïves et mal fondées » et reprend à son compte les hypothèses avancées par les savants allemands et slaves. Adversaire de la théorie indo-germanique qu'il considère comme « romantique », il affirme que les langues ne se forment qu'après l'organisation sociale des peuples. Il repousse la thèse qui tient que les Slaves ont suivi les Germains dans leur expansion vers l'Ouest et croit que les premiers habitants de la Bohême-Moravie étaient les Lombards. M. P. doute de l'existence de l'État de Samo et estime que ce dernier était un Franc et non un Slave. D'après lui les Slaves ont subi des influences de peuples venus de l'Est et en particulier des Avares. — Le livre de H. P. est une œuvre à thèse et perd par cela même beaucoup de sa valeur scientifique, parce que l'A. avance souvent des hypothèses qui lui sont chères, mais qu'il ne peut pas toujours étayer d'arguments d'une manière inattaquable. P. K.

Heinz Lemke. — Die Brüder Załuski und ihre Beziehungen zu Gelehrten in Deutschland und Danzig. Studien zur polnischen Frühaufklärung. (Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas, 2). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, VIII-192 p., DM 22.

En même temps qu'une biographie assez complète des deux fondateurs de la célèbre bibliothèque, André-Stanislas (1695-1758) et Joseph-André (1701-1774) Załuski, l'A. donne un récit complet de leurs relations avec les savants allemands et en particulier avec Gottsched et Christian Wolff. La correspondance, conservée aux archives de Dresde et Varsovie, sera publiée au complet ultérieurement. Le livre contient trois parties : *La Pologne dans la première moitié du XVIIIe siècle, Les frères Załuski et leur bibliothèque, Relations avec les savants allemands et dantzigois.* La bibliothèque extrêmement riche et variée possédait non seulement des livres mais de nombreux manuscrits. Transférée après les partages de la Pologne en 1793 à Saint-Pétersbourg, elle regagna Varsovie en 1921 ; malheureusement la presque totalité des livres a été détruite lors du siège de la ville à la fin de la seconde guerre mondiale. La deuxième partie de l'ouvrage montre l'influence de la philosophie de Chr. Wolff en Pologne où elle fut propagée par les deux frères Załuski. Un index de personnes termine le volume qui donne un tableau intéressant de la vie intellectuelle en Pologne à l'époque du despotisme éclairé. P. K.

Otto Haintz. — König Karl XII. von Schweden. T. I, 1697-1709 ; T. II, 1709-1714 ; T. III, 1715-1719. Berlin, W. de Gruyter, 1958 ; in-8, XII-308 + 314 + XVI-372 p.

Les trois volumes de cette œuvre capitale étudient un des grands tournants de l'histoire de l'Europe : la guerre du Nord, duel entre la Russie et la Suède. L'A. se pose la question : « Pourquoi la Suède a-t-elle été vaincue à Poltava ? (1709) » et utilise, pour éclaircir ce point, des documents inédits tirés des archives suédoises. Le premier volume parut en 1936, mais il a dû être entièrement refait en raison de la découverte de documents nouveaux. Les deux autres paraissent maintenant pour la première fois. La description de la bataille de Poltava a été complètement remaniée en 1956, grâce aux recherches du général Gustaf Petri. Tout en écrivant une apologie de Charles XII, l'A. ne cache pas les faiblesses du roi, grand chef militaire mais diplomate médiocre. Il croit que ce n'est pas la bataille de Poltava qui décida du sort des armes mais celle de Perevoločnja, pendant laquelle Charles XII, blessé et sans connaissance, ne pouvait plus diriger les opérations. La défaite ne lui serait donc pas imputable mais au général Loewenhaupt, responsable de la capitulation. Il est fort étrange que l'A., qui traite en détail de la guerre du Nord, ne dise rien de la bataille navale de Hangutt où la jeune flotte russe infligea une défaite à la flotte suédoise, exploit qui eut en Europe un retentissement égal à celui de Poltava. En bref, l'œuvre d'Otto Haintz est un monument imposant et solide érigé à la mémoire de Charles XII. P. K.

The New Cambridge Modern History. XII : The Era of Violence, 1898-1945. Cambridge, University Press, 1960 ; in-8, XXII-602 p., 37/6.

L'histoire moderne éditée par les Presses de l'Université de Cambridge est évidemment œuvre de longue haleine puisqu'elle doit comporter 12 volumes. Les éditeurs ont donc adopté un plan extrêmement souple ; ce volume, douzième et dernier, est le cinquième à voir le jour (cfr *Irénikon*, 32 (1959) p. 271). Façon de faire assez séduisante puisqu'elle nous vaut d'être mis en possession d'éléments contemporains ou remontant à moins de cinquante ans. Ils sont donc actuels, ou tellement proches qu'ils commandent la vie mondiale d'aujourd'hui. Procédé peu orthodoxe, diront certains, férus de l'idée qu'en histoire un certain recul est indispensable. Quoi qu'il en soit, si même certaines conceptions historiques, si certaines conclusions ne résisteront peut-être pas à l'épreuve du temps, l'ensemble présenté doit capter l'intérêt non seulement de l'historien mais de tout homme cultivé. L'économiste, le sociologue, le politicien, l'homme de science ou de lettres, le philosophe, le théologien, l'homme de guerre même — les deux guerres mondiales ne restent pas seules à justifier le titre du volume — y trouveront amples matières présentées de façon concise et claire qui font de cet ouvrage un instrument de travail de tout premier ordre, dont l'emploi est facilité encore par un index de noms, de faits, d'idées, étalés sur 32 pages, index qui « guide » efficacement le lecteur quel qu'il soit dans les recherches plus fouillées qu'il souhaiterait accomplir dans un domaine déterminé. Les vingt chapitres ont été traités par des auteurs les plus divers, manifestement choisis pour leur compétence particulière ; qu'ils soient professeurs d'universités pour les questions politiques, sociales, scientifiques ou technologiques ; diplomates ; hommes d'Église pour les questions littéraires, philosophiques et religieuses ; qu'ils soient militaires pour ce qui concerne les relations sur les deux guerres envisagées aux points de vue cause et origine aussi bien qu'au point de vue opérationnel des armées de terre, marines et aviations, tous ont réalisé le tour de force de présenter leur contribution en une trentaine de pages, bourrées de faits et de renseignements précieux. C'est là un mérite trop rare pour ne pas être souligné, mais qui vaut à ces auteurs de ne pouvoir être cités individuellement, ce qui nous entraînerait trop loin car tous sont à nommer. Nous ne pouvons que féliciter les éditeurs de nous avoir donné cet ouvrage qui mérite de figuer en bonne place dans toute bibliothèque.

C. R.

Studia Orientalia. Miscellanea edited by the Centre of Oriental Studies of the Franciscan Custody of the Holy Land, 1. P. Girolamo Golubovich, O. F. M., Memorial. Le Caire, 1956 ; in-4, 318 p.

L'idée d'un Centre d'Études Orientales au Caire venait du R. P. Girolamo Golubovich, né à Constantinople en 1865 et mort à Florence en 1941. Ce religieux franciscain, missionnaire, professeur et travailleur infatigable, a publié vingt-trois volumes de documents se rapportant aux relations surtout religieuses entre Orient et Occident. Une longue biographie et une bibliographie figurent au début de ce premier volume des *Studia*, édité par les bons soins du R. P. Roncaglia, O. F. M. La plupart

des autres articles contiennent des documents inédits sur la Terre Sainte et l'Orient. Particulièrement intéressantes sont l'étude de U. Rizzitano sur Ibn Makkī et celle de H. Klos sur les tableaux de momies dans la collection des papyrus de la Bibliothèque Nationale autrichienne. A la fin du volume est ajouté un résumé en arabe qui fera connaître les résultats des recherches aux Orientaux qui ne sont pas assez familiarisés avec les langues des collaborateurs. Le Centre d'Études Orientales est une belle œuvre et promouvra certainement la connaissance de l'Orient chrétien.

D. E. D.

Philip Caraman. — The Other Face. Catholic Life under Elizabeth I. Londres, Longmans, 1960 ; in-8, VIII-344 p., 30/-

L'interprétation de l'histoire d'Angleterre telle que la donnent traditionnellement les Whigs protestants est trop bien enracinée pour qu'on puisse dire qu'il est superflu d'y apporter quelques correctifs. Les innombrables descriptions de la « Joyeuse Angleterre » du règne de la bonne reine Bess ont même connu un regain de popularité par la propagande faite à propos du Nouvel Age élisabéthain depuis le début du nouveau règne. Avec la plus grande habilité le P. Caraman a réuni et arrangé les éléments de la présente anthologie destinée à montrer l'état d'esprit des catholiques anglais de cette période tel qu'il est exprimé par des documents de l'époque de toutes espèces, vers et prose, protestants aussi bien que catholiques. Il cherche à nous faire voir ce que pensaient les catholiques plutôt qu'à justifier leur position. Chaque citation est donnée avec un court titre, mais sans aucun commentaire. Le résultat en est un livre extraordinairement intéressant et d'une lecture agréable, magnifiquement présenté et élégamment orné de nombreux bois de l'époque. Richement documenté, avec un index bien fourni, le texte actuel ne comporte fort heureusement que peu de notes en bas de page. D. C. McC.

The Music for the Services of Great Vespers and Matins. A Complete Musical Version in English of the Slavonic Plain Chant for the Services of Great Vespers and Matins of the Holy Orthodox Catholic and Apostolic Church. Chicago – New York, Amer. Orthodox Publication Associates, 1959 ; in-4, 106-192 p. offset-photo.

Ce volume est certainement le recueil le plus considérable des chants liturgiques russes traduits pour le culte dans une langue occidentale vivante. Il contient l'ensemble des pièces usuelles *(obichod)* nécessaires à la célébration de l'office des Vigiles byzantines du dimanche et des grandes fêtes, Vêpres et Matines réunies ; ou à la célébration séparée de ces offices. L'œuvre, qui est bénie par l'archevêque Jacques, fut réalisée par l'archimandrite Lazare (Moore) qui prend la responsabilité de la traduction, tandis que la part du maître de chapelle de Passaic (New Jersey), Michel P. Hilko, reste indéterminée si ce n'est l'avant-propos musical. Le répertoire est strictement ordinaire : octoïchos du dimanche, complet dans les huit tons ; séries complètes aussi pour les matines du dimanche, auxquelles s'ajoutent une vingtaine de *polielej* de fêtes (l'helléniste ne peut s'empêcher de protester devant la faute répétée : *polyelaion*). On

s'étonne que le texte anglais puisse se poser sur ces formules avec autant d'aisance. On recommande évidemment avec insistance de régler le chant sur le rythme oratoire de la phrase anglaise. L'abondance des mots courts abrège aussi la musique, mais on a réussi à assouplir le rythme des formules de chant sans heurter. Des exemples frappants de semblables raccourcis peuvent se voir au psaume 136 et au *polielej*. Les morceaux plus mélodiques présentés accroissent la difficulté d'adaptation, ainsi, par exemple, la Grande Doxologie. Toutes les pièces de chant proviennent du recueil russe classique, sans aucune retouche de l'harmonie. Deux courtes pièces sortent de l'ordinaire : à la fin de Vêpres, *Budi imja*, version carpatho-russe ; et un *Svjatyj Bože* de rechange, grandiloquent, dû à M. P. Hilko, sorte de signature du recueil. Pour permettre une utilisation plus populaire, les chants sont pratiquement transcrits à parties serrées, avec la mélodie inscrite dans le médium des voix. Les chorales peuvent ensuite permuter les voix, l'appui mélodique étant assuré. Un cadre de rubriques et de textes complémentaires évitent aux chantres-lecteurs de se perdre durant la fonction. C'est une démonstration frappante de pastorale vécue.

D. M. F.

Konstantinos D. Kalokyris. — *Ἡ οὐσία τῆς Ὀρθοδόξου ἁγιογαφίας. Συμβολὴ εἰς τὴν Ὀρθόδοξον λατρείαν.* Athènes, Apostoliki Diakonia, 1960 ; in-8, 134 p., 18 pl.

Cette étude sur l'essence de la peinture sacrée orthodoxe réunit une série d'articles parus dans *Ekklisia* en 1960. L'A., chargé du cours d'archéologie chrétienne et byzantine à l'Université d'Athènes (cfr *Irénikon*, 1960, pp. 143 s.), veut donner une base théorique solide au retour, si nécessaire en Grèce, de l'art sacré à ses traditions authentiques. N'importe quel visiteur des églises orthodoxes d'Athènes tant soit peu informé peut s'en rendre compte. Il est frappant que c'est surtout depuis la libération du pays en 1830 que l'influence de l'art « occidental » est devenue dominante, au point que l'on s'est mis alors à « corriger » les productions de l'art méta-byzantin. L'A. montre comment la peinture sacrée orthodoxe doit être un art liturgique profond, d'une théologie élevée et au service de l'Église. Toutefois il veut aussi que, pour échapper à un formalisme éclectique et sans vie, cet art byzantin soit synchronisé, comme la prédication, avec les nécessités du temps. La reprise telle quelle des modèles classiques byzantins serait très dangereuse pour la vie de l'art elle-même. Il songe ici aux devoirs de l'Église et croit nécessaire la fondation par elle de deux écoles de peinture sacrée, qui tiendrait compte toutefois de l'esprit des hommes auxquels elle est destinée suivant l'exemple donné en Roumanie (cfr *Irénikon*, 1954, p. 88). Jusqu'ici une fondation pareille à Athènes s'est heurtée à des questions d'intérêt privé. L'A. fait remarquer aussi que la dizaine d'artistes qui suivent actuellement cette direction et qui cherchent encore en partie leur voie, ne constitue pas une renaissance réelle de la peinture sacrée. Le monastère de Chevetogne, par les peintures byzantines de son église (mentionnées, pp. 113 s.) est heureux de pouvoir contribuer en quelque chose à ce retour aux sources. Le publiciste grec très apprécié et bien connu pour son dévouement à son Église, M. Kostis Bastias, l'a rappelé aux lecteurs du quotidien *Vradyni* (23 nov. 1960) sous le titre : « Spiritualité orthodoxe. Leçon de l'Occident ». D. I. D.

I. E. Grabar, W. N. Lasarew, W. S. Kemenow. — Geschichte der russischen Kunst, III. Dresde, Verlag der Kunst, 1959 ; in-4, 554 p., 341 ill. dont 8 en couleurs, DM 60.

C'est avec une grande satisfaction que nous saluons la parution du tome III de l'Histoire de l'Art russe dont les deux tomes précédents ont reçu leur compte rendu ici même (t. I, *Irénikon*, 1958, p. 417 et t. II, 1960, p. 275). Ce troisième tome traite de l'art dans les principautés centrales de Russie et surtout de l'art de Moscou. Il va du XIIIe s. jusqu'au début du XVIIe s. Après une introduction, due à Voronin et Lazarev, différents auteurs traitent de l'art de la principauté de Moscou. C'est ici que nous trouvons la figure de Rublev, dépeinte avec une grande maîtrise par V. Lazarev, qui montre bien comment ce grand peintre est devenu comme le fondateur de ce qu'on appellera plus tard « l'école de Moscou ». La description du milieu spirituel de Rublev est vraiment excellente. Elle nous fait comprendre beaucoup mieux le talent extraordinaire de ce peintre de génie, quoique son renom se soit répandu au loin surtout après sa mort. Au chapitre suivant, nous trouvons une contribution de Maksimov et Voronin sur la construction en bois du XIIIe au XVIe s., où l'on montre bien l'influence de ces constructions sur celles en pierre, influence d'abord faible et indirecte, mais importante déjà et s'exerçant plus tard directement sur des constructions en pierre du XVIe et XVIIe s. Au XVIe s. on assiste à une accentuation plus marquée du caractère purement russe dans l'architecture. Les toits en forme de pyramide deviennent de plus en plus fréquents. Cette contribution relative à l'architecture aux XVe et XVIe s., architecture ecclésiastique et profane, qui forme comme un vrai traité, due à Iljin, Maksimov et Kostočkin, est suivie par une description de l'œuvre de Maître Denys, le vrai continuateur de Rublev et de son milieu, par V. Lazarev. L'A. indique bien comment en lui le style ancien et vivant commence à se transformer en un style nouveau plus ascétique et dogmatique. La dernière partie du livre traite du XVIe s. et du début du XVIIe. Elle contient plusieurs contributions de valeur, notamment celle de Sidorov sur la gravure sur bois et celle de Dimitriev sur la question si débattue de l'école de Stroganov. Notre A. refuse d'y reconnaître une école locale, comme plusieurs l'ont fait. Le fait que nous ne relevons que ces quelques noms, ne signifie nullement que les autres contributions soient inférieures. Elles nous ont frappé, parce que leur sujet nous intéressait plus spécialement. Le caractère hautement scientifique de tout ce tome, comme du reste de toute l'œuvre est au-dessus de toute louange. Le tome III nous semble encore mieux réussi que les deux précédents. Il s'agit vraiment d'un ouvrage qui fera époque.

D. J.-B. v. d. H.

Photios Kontoglou. — *Ἔκφρασις τῆς Ὀρθοδόξου Εἰκονογραφίας*. T. I : Technique et Iconographique. T. II. : Planches. Athènes, Astir, 1960 ; 2 vol. in-8, XXI-514 et 244 pl.-XXVII p., 800 dr.

Rarement, sans doute, un manuel qui vise en premier lieu un but pratique et qui serait destiné à des élèves aux bourses limitées, a été publié avec autant de soin artistique. Dans cette « Manière de s'exprimer de

l'iconographie orthodoxe » l'A. s'adresse de fait plusieurs fois à son « élève béni » qui reçoit le charisme de l'« hagiographie », de la peinture sacrée. Les éditeurs, les frères Papadimitriou, déjà bien connus de nos lecteurs, n'ont épargné aucune peine pour rendre la présentation de l'édition aussi attrayante que possible. Les deux volumes, leur grande préoccupation de l'année 1960, ont paru exactement au mois de novembre, annoncés depuis plus de six mois. Rien d'étonnant donc à ce que l'A. ait reçu pour cette œuvre de sa vie le premier prix de l'Académie d'Athènes pour 1960. L'artiste-peintre et le littérateur-publiciste Photis Kontoglou, rédacteur avec M. Vasilios Moustakis, de la revue mensuelle d'enseignement orthodoxe *Kivotos* (1952/5), est devenu maître d'une école de peintres dont deux, MM. Kopsidis et Chochlidakis, ont peint l'église du monastère de Chevetogne. Le nom du premier surtout apparaît à mainte page dans les dessins du premir volume. Celui-ci contient les leçons du maître : la partie technique et iconographique, ornée d'un très grand nombre de vignettes et de dessins en deux couleurs (noir et rouge) et de reproductions. Le deuxième volume nous présente un choix de modèles anciens et les photographies des œuvres exécutées en Grèce par le maître et par ses élèves : 14 planches en couleur et 230 planches en noir. Les éditeurs dans leur prologue et l'A. dans son avant-propos, exposent leur vision sur le célèbre manuel d'iconographie ou *Hermineia tis zographikis technis* du hiéromoine Denys de Phourna. C'est ce manuel que l'A. a repris et refondu dans le premier volume, en gardant la même division et en le purifiant des influences « occidentales » déjà fréquentes et des choses superflues. Toutefois il ne dit rien de la distinction à établir entre les éditions falsifiées et authentiques de cette *Hermineia* ; on ne trouvera d'ailleurs aucune indication bibliographique dans les deux volumes (cfr pour les éditions de l'*Hermineia* et de ses traductions, *Irénikon*, 1938, p. 416). Dans la partie technique, l'A. enseigne la confection des icones portatives en bois, ensuite celle de la vraie peinture à fresque, c'est-à-dire sur un crépis frais de chaux, « la peinture la plus naturelle, simple, pure et belle » où tous les éléments gardent leur qualités premières. Dans la partie iconographique l'A. ne suit pas le plan de Denys qui commençait par le premier chapitre de la Genèse. Beaucoup de scènes et de miracles ont été omis par M. Kontoglou. Il reproche toutefois à tort à Denys d'avoir indiqué comment il faut peindre les 12 articles du Symbole et le Pater. Ce sont des additions du faussaire Constantin Simonidis, comme l'avait déjà fait remarquer Papadopoulos-Kerameus dans son édition de Denys (p. ιϛ'). D'autre part M. Kontoglou reprend d'autres additions de ce faussaire, comme par exemple, le miracle de la guérison d'Énée par saint Pierre (*Actes*, 9, 34, p. 247), deux miracles de saint Paul (*Actes*, 14, 8 ss. et 16, 23 ss. ; pp. 250 et 252). Kontoglou suit un ordre plutôt logique : types iconographiques du Christ ; de la Théotokos et du Précurseur ; l'iconostase, le sanctuaire et le plan ou la place des différents sujets dans la coupole, au sanctuaire, à la prothèse, au diakonikon et dans la nef : les fêtes, les sujets empruntés aux Évangiles, aux Actes des Apôtres ; la vie et les *salutations* de la Théotokos (l'Hymne acathiste) ; ensuite seulement les sujets de l'Ancien Testament et les saints, les titres à inscrire sur les icones et quelques vies détaillées de saints. Finalement viennent plusieurs *varia* où l'on trouve une énumération descriptive des peintres les plus intéressants en pays grec depuis saint Luc « qui, d'après la tradition, a peint l'icone de la Panagia et celles des saints apôtres Pierre et Paul » (p. 417). Manuel

Pansélinos est placé « sous les empereurs Paléologues » (p. 421), et au XIVe siècle (pl. 108-111), deux siècles trop tôt d'après Papadopoulos-Kerameus (*o. c.*, p. ι'-ιγ'). Le tout est écrit dans la langue « catanyctique » affectée par les auteurs monastiques et remplie du parfum de la tradition byzantine. D'excellents *indices* terminent le volume. Les modèles du 2e volume, (icones et fresques de Grèce) commencent au XIVe siècle et s'échelonnent sur les siècles suivants ; une grande partie des planches est consacrée aux œuvres de notre maître et de ses élèves jusqu'en 1960 (icones portatives et fresques dans plusieurs églises d'Athènes). Ce choix excellent servira de guide aux élèves futurs. La dernière vingtaine de planches représente des peintures profanes ; on y trouvera un portrait du maître de 1932 (pl. 208) et une série de fresques exécutées dans l'hôtel de ville d'Athènes en 1939 (pl. 213-227). Deux icones en couleurs du XIVe siècle (le Pantokrator et saint Jean le Théologien) qui se trouvent à la métropole de Mytilène ornent les frontispices des deux volumes. Le maître qui ne connaît que la calligraphie nous donne aussi quelques spécimens de cette écriture sur papier parchemin. Puissent les éditeurs, le maître et ses élèves obtenir des fruits spirituels abondants par la connaissance et la diffusion de leurs œuvres, tant en Grèce qu'à l'étranger.

D I D.

Jules Formigé. — L'abbaye royale de Saint-Denis. Recherches nouvelles. Paris, P. U. F., 1960 ; in-4, XVI-194 p., ill.

On nous le dit clairement : c'est un architecte qui nous reconstitue la physionomie des divers édifices qui ont été élevés, de siècle en siècle sur ce même emplacement pour abriter et honorer les reliques de saint Denis. M. F. est un spécialiste de ces résurrections archéologiques. L'on peut apprécier ce qu'il faut de science, de patience, de soins dans les fouilles, de mémoire également, sans compter d'art et de métier d'architecte, pour pouvoir dresser les plans des différents niveaux, des coupes, pour replacer convenablement un reste découvert peut-être bien loin de là, et enfin, de tous ces détails assemblés, de ces dessins et plans anciens, reconstituer le plan des édifices successifs, et suggérer l'aspect, la forme qu'ils devaient avoir. La lecture de cet ouvrage passionnera les vrais archéologues. Il fera aussi revivre des pages, parmi les plus glorieuses de l'art et de l'histoire de France dès ses origines ; que l'on songe à Suger, le grand ministre et conseiller de Louis VI et de Louis VII, abbé de Cluny, créateur du gothique de l'Ile de France, à l'impulsion que donna l'édification de cette abbatiale... ou à la destinée de ce mausolée des rois de France, dont la garde fut confiée à une communauté de bénédictins, et qui devint un centre culturel réputé ; que l'on songe à la succession d'édifices, à la reconstruction-reconstitution de Viollet le Duc, puis, à notre époque à la consolidation et au retour à plus de pureté que conduit M. F. Le mérite de cet ouvrage est de nous présenter cette succession de constructions tout en nous prouvant, par des restes exhumés ou depuis toujours conservés, que ces reconstitutions ne sont pas hypothèses gratuites. Saint-Denis, par cet ouvrage, se présente comme le témoin d'une grande histoire. L'illustration est abondante et claire.

D. Th. Bt.

Jean Lassus. — Les reliquaires du Musée Stéphane Gsell. (Délégation générale du Gouvernement en Algérie. Les Conférences-Visites du Musée Stéphane Gsell). Alger, Imprimerie officielle, 1958 ; in-8, 45 p., 21 ill.

Les historiens de l'autel chrétien, du culte des reliques et des martyrs trouveront en ces quelques pages une grande moisson de données scientifiquement rapportées par un archéologue de renom. On sait combien de trésors chrétiens a déjà livrés l'Afrique septentrionale. Les textes, les inscriptions (que chacun peut lire sur l'objet même), les confirmations historiques qu'apporte l'A. témoignent à nouveau de l'unité des pratiques liturgiques comme de la foi, aux premiers siècles. D. Th. Bt.

George Zarnecki. — The Early Sculpture of Ely Cathedral. Londres, Alec Tiranti, 1958 ; in-4, 52 p., 101 ph., 25/-

La cathédrale d'Ely compte parmi les plus importants monuments d'architecture ancienne d'Angleterre. C'est en 970 que les bénédictins reprirent possession de ce sanctuaire où reposait le corps de sainte Étheldrède. Cet ouvrage a pour but d'étudier les restes de style anglo-normand, soit principalement trois portails et quelques sculptures. Pour l'archéologue de métier, l'intérêt de cet art réside dans la variété de sources d'inspiration qui frappe immédiatement : école de Winchester (anglo-saxonne) Italie, France (Bourgogne, Midi, Normandie), Saint-Jacques de Compostelle ; bien entendu, les enluminures des manuscrits procurèrent également motifs et inspiration. Chacun sait que le Christ de majesté des tympans romans et beaucoup d'autres motifs sont dus à l'art oriental. N'omettons pas la remarque générale d'une influence orientale par le chemin de la Normandie, lorsque les Normands occupèrent l'Italie méridionale et la Sicile. Les illustrations de détails forment une centaine de clichés. D. Th. Bt.

Jacques Heurgon. — Le Trésor de Ténès. (Délégation générale du Gouvernement en Algérie). Paris, Arts et Métiers graphiques, 1958 ; in-4, 87 p., dessins et 40 pl. h.-t.

L'intérêt très grand de la publication de ce trésor fameux, découvert en Maurétanie en 1938, consiste en ce que l'on possède là un ensemble de pièces d'orfèvrerie qui donnent une meilleure connaissance de l'art aux IVe et Ve siècles. L'A., professeur à la Sorbonne, a non seulement analysé les pièces, il a étendu ses recherches à tous les musées et collections du monde, et il est arrivé à des conclusions étonnantes comme celle-ci : la riche matronne romaine et chrétienne, exilée en Maurétanie où existait un culte fervent des martyrs et de leurs reliques, aurait fui la ville de Rome au moment du sac d'Alaric, en 410 ; mais cette famille était en relation avec la cour théodosienne et un des portraits découverts ne serait autre que celui de l'impératrice Galla Placidia (de Ravenne). L'A. s'empresse d'affirmer que cet art est exclusivement romain. Ceci dit l'intérêt de cette étude pour l'histoire de l'art chrétien primitif, des usages liturgiques et de la civilisation chrétienne à cette époque. Les reproductions sont toutes parfaitement claires et suggestives. D. Th. Bt.

The Pelican History of Music. Vol. I : Ancient Forms to Polyphony. Ed. by Alec ROBERTSON and Denis STEVENS. (Pelican Books, A 492). Harmondsworth, Penguin Books, 1960 ; in-12, 344 p., ill., 5/-

Après de brèves notices sur la musique des pays non européens et du monde antique, le livre contient trois longues sections : le Plainchant, l'*Ars antiqua*, l'*Ars nova*. On ne sait pas grand-chose de la musique préhistorique et antique malgré les monuments sculptés et les documents écrits. On sait que les gens chantaient et dansaient alors, ont sait même parfois les textes qu'ils chantaient, mais on n'a aucune idée comment ils les interprétaient. Il est dommage que la musique de la Grèce antique soit la seule dont on ne trace pas sommairement l'évolution ultérieure. Car si Beethoven et les compositeurs électroniques de 1961 sont les héritiers de la Grèce, la musique folklorique et ecclésiastique grecque contemporaine est tout autant ou davantage tributaire de cet art lointain. Le chapitre sur le plainchant est exhaustif et nous a semblé très bien fait. Quant aux deux autres, nous aurions personnellement été plus content si on nous avait expliqué les termes et donné des exemples. On oppose *organum* et *déchant* pendant des pages entières et, si on a donné une vague idée de ce qu'est l'*organum*, on n'a pas dit un mot sur le *déchant*. De même pour *conductus* et *clausulae*. Quant au *motet*, le sujet est développé très longuement, mais à la fin, un lecteur au moins n'a compris que très peu de chose. Il ne suffit pas de parler de la musique ; si on ne peut l'entendre, il faut au moins qu'on nous montre en l'expliquant l'écriture musicale. Un exemple de *déchant*, d'*organum*, de sa *clausula* devenue *tenor* avec les voix ajoutées du *motet* aurait fait mieux que vingt pages de littérature. Le livre contient une bibliographie et une discographie utiles et un index des noms ; on aurait apprécié un index des matières traitées. En résumé : le livre est utile mais pas suffisamment pédagogique. D. G. B.

RELATIONS

Koinonia. Arbeiten des Oekumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, s. d. ; in-8, 238 p.

Bien que datant déjà de quelques années, ce recueil d'études est actuel aujourd'hui surtout, car dans bien des milieux œcuméniques et au sein du Conseil œcuménique des Églises même la question de l'intercommunion et de la « communion ouverte » est plus que jamais à l'ordre du jour. Il s'agit ici des 18 rapports présentés aux sessions de la commission œcuménique de l'Église évangélique-luthérienne unie d'Allemagne (VELKD), chargée de l'étude du problème « communion ecclésiastique et communion eucharistique », avec les conclusions des discussions, et un memorandum qui est une récapitulation de l'ensemble. Après avoir pris connaissance, par cet ouvrage, de ces recherches et réflexions sur la théologie et l'histoire de la pratique eucharistique, on ne s'étonne plus de voir le luthéranisme prendre une position assez nette dans les débats actuels

autour de l'intercommunion (selon ses différents degrés). Leonhard Goppelt montre à la lumière du Nouveau Testament que la « communion » eucharistique est conditionnée par la communion ecclésiastique et doctrinale. Werner Elert rend la même assertion évidente pour ce qui concerne les idées et les usages dans l'Église ancienne, où la confession de foi et la participation à l'eucharistie étaient étroitement corrélatives. Tous les textes publiés dans ce volume aideront grandement à discerner toute la portée de leur sujet, qui est d'ordre directement pratique. On ne peut que se réjouir en le voyant examiné si consciencieusement.

D. T. S.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1958. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1958; in-8, XV-436 p., DM 35.

Ces Annuaires donnent en chacun de leurs volumes un exposé détaillé et très documenté de l'histoire ecclésiastique contemporaine de la chrétienté évangélique en Allemagne. Le *Jahrbuch* 1958 est, comme les autres, d'une grande diversité. Ce sont les débats autour du problème de l'armement atomique, et puis la situation embarrassée et tendue de l'Église en Allemagne orientale qui retiendront en particulier l'attention. Une cinquantaine de pages sont consacrées à l'action de la jeunesse. On y trouvera aussi tout un long chapitre sur le mouvement œcuménique, où il est question des premiers contacts officiels avec l'Église russe patriarcale (Utrecht), contacts qui à l'heure actuelle commencent à porter des fruits très réels. En dépassant les limites de l'année en question, on y parle aussi déjà de l'annonce du concile par Jean XXIII en janvier 1959 et des premiers commentaires qui en furent faits. On ne pourrait évidemment pas se passer de ces annuaires très denses pour une bonne information de la vie chrétienne d'aujourd'hui en pays allemand.

D. T. S.

DISQUES

Byzantine Hymns. — 1. *Βυζαντινοὶ Χριστουγεννιάτικοι Ὕμνοι.' Ἐκτέλεσις ὑπὸ Σπυρίδωνος Περιστέρη, Πρωτοψάλτου τοῦ Καθεδρικοῦ Ναοῦ Μητροπόλεως Ἀθηνῶν συνοδείᾳ ἰσοκρατήματος.* Athènes, Philips (B. P. 153), 431 701 AE ; 17 cm., 45 tours, Dr. 65.

— 2. *Βυζαντινοὶ Ὕμνοι ἀπὸ τὴν Ἀκολουθίαν τῆς Ἀναστάσεως.* Spyridon Peristeris avec accompagnement de Chorale et ison. Lecture de l'évangile par le protopresbytre Athanasios Tsoumaris. Ibid., 431 702 AE.

— 3. *Βυζαντινοὶ Ὕμνοι ἀπὸ τὴν Ἀκολουθίαν τῶν Παθῶν καὶ τοῦ Ἐπιταφίου.* Spyridon Peristeris avec accompagnement de Chorale et ison. Ibid., 431 703 AE.

On peut saluer dans la parution de ces trois disques un événement musical d'importance majeure. Ce sont, pour autant que je sache, les premiers disques de chants liturgiques authentiquement grecs, interprétés par des Grecs de la manière traditionnelle. Cette musique diffère en tout et beaucoup de la musique occidentale : la tonalité, la ligne mélodique et

surtout l'exécution avec le timbre et l'utilisation de la voix sont étrangères à nos habitudes, mais une fois passé le premier temps d'initiation, quel régal pour l'oreille et pour l'âme religieuse ! Le choix des morceaux — dans tous les styles sauf la papadiki — nous semble excellent, la présentation (avec simandre, sonnerie de cloches de différentes sortes, et jusqu'à l'admirable iconographie sur les pochettes — œuvres de M. Ph. Kontoglou) parfaitement réussie et l'interprétation de haute classe. Les deuxième et troisième disques sont agrémentés encore par l'adjonction des voix enfantines. Étant donné l'indifférence totale vis-à-vis de la plus élémentaire connaissance du Typikon qui dépare trop souvent les offices divins en Grèce, il faut encore se réjouir ici de la présence des ℣℣ psalmiques et regretter d'autant plus que par quelque hasard incompréhensible — peut-être une erreur de montage ? — le *Καὶ νῦν* ait disparu avant le doxastikon des stichères de Pâques *'Αναστάσεως ἡμέρα*. Nous félicitons tous, interprètes et éditeurs, d'une réussite complète, nous recommandons ces disques comme une nécessité dans toute collection s'intéressant ne fût-ce que de loin à la musique religieuse et orientale, et nous attendons avec impatience l'addition de nouveaux enregistrements à cette série remarquable. D. G. B.

Byzantine Hymns. — *Βυζαντινοὶ Ὕμνοὶ μὲ τὴν Χορῳδίαν τοῦ πανεπιστημιακοῦ ναοῦ Καπνικαρέας ὑπὸ τὴν διεύθυνσιν Μιχ. Χατζῆ*. Athènes, Columbia (Lambropoulos Bros, Stadiou 4), SCDG 2840 ; 17 cm., 45 tours.

Le disque nous donne cinq morceaux de la Liturgie de Noël : l'apolytikion, le kontakion, un *Σὲ ὑμνοῦμεν* et le chant de communion avec son Alleluia. Toutes ces pièces sont interprétées par une chorale d'hommes d'après des versions polyphoniques dues, nous semble-t-il, à Sakellaridis ou au moins, à son école. Il s'agit donc de mélodies traditionnelles apprivoisées en quelque sorte, amputées de leurs ornements orientaux et soumis aux lois d'une harmonie occidentale extrêmement simple et qui n'échappe pas à la monotonie. L'apolytikion et le kontakion avaient été enregistrés il y a plus de trente ans par la chorale de l'église Saint-Georges-Karytsi à Athènes pour la même compagnie. Les pièces sont bien chantées. D. G. B.

Notices bibliographiques.

F. E. Brightman, *What objections have been made to English Orders ?* (Coll. Church Historical Society). Londres, S. P. C. K., 1958 ; in-12, 46 p., 4/6.

William Edward Collins, *Queen Elizabeth's Defence of her Proceedings in Church and State*, with an Introductory Essay on the Northern Ireland Rebellion. (Même coll.). Ibid., 62 p., 5/6.

B. J. Kidd, *The Later Medieval Doctrine of the Eucharistic Sacrifice.* (Même coll.). Ibid., 104 p., 9/6.

The Elizabethan Bishops and the Civil Power. Statute 8 Eliz. I. c. 1 (1565/6). (Même coll.). Ibid., 20 p., 3/-

Quatre réimpressions de brochures éditées pour la première fois respectivement en 1896, 1899, 1898, 1897. Si l'écrit du Dr. Kidd conserve encore aujourd'hui quelque intérêt théologique, nous n'en avons trouvé aucun à parcourir rapidement les autres, ni non plus, cela va sans dire, d'actualité.

Johannes BECKMANN, *Weltkirche und Weltreligion.* Die religiöse Lage der Menschheit. (Herder-Bücherei, 81). Fribourg-en-Br., Herder, 1960 ; in-16, 198 p., cartes, DM 2,20.

En cinquante pages l'A. décrit les grandes religions de notre globe et consacre ensuite cent cinquante autres pages à montrer la pénétration de l'Église catholique dans ces milieux et la situation de l'Église et de l'évangélisation dans les régions conquises ou à conquérir par elle.

Beatrice SAUNDERS, *Tchehov, the Man.* Londres, Centaur Press, 1960 ; in-8, 196 p., 21 /-

Le talent évocateur d'Anton Čechov (1860-1904), dont les quelques romans et surtout les nombreuses nouvelles et pièces de théâtre sont restés classiques, dénote une connaissance profonde du peuple. Sa vie et son incessante activité sont moins connues. L'A. de ce volume retrace en de courts exposés pleins de vie le milieu où a vécu Čechov, les péripéties de son existence et ses voyages en Europe et en Sibérie.

KONRAD ONASCH, *Dostojewski-Biographie.* Materialsammlung zur Beschäftigung mit religiösen und theologischen Fragen in der Dichtung F. M. Dostojewskis. Zurich, EVZ-Verlag, 1960 ; in-8, 152 p., 16 pl., 15,80 FS.

L'A., préparant un grand ouvrage sur Dostoevskij et principalement sur ses idées religieuses et théologiques, a établi d'abord une chronologie minutieuse des événements de sa vie et du développement des travaux littéraires préparatoires à ses grandes œuvres. Il note en passant les endroits assez rares où Dostoevskij révèle ses convictions intimes sur le Christ. D'après l'A., son image de la personne du Christ aurait été influencée surtout par la lecture de la *Vie de Jésus* de Renan ; il se le représenterait comme un surhomme et cette personnalité aurait été incarnée dans le héros du roman *l'Idiot.*

RONALD HINGLEY, *Soviet Prose.* A Reader. Londres, Allen and Unwin, 1959 ; in-12, 238 p.

Petite anthologie de textes d'auteurs russes contemporains publiés avec introductions, commentaire grammatical et vocabulaire par un chargé de cours de l'Université d'Oxford. C'est le livre idéal pour l'étude du russe tel qu'on l'écrit de nos jours. La vie en Russie y apparaît terne et sans joie.

ÉMILE TURDEANU, *Les Principautés roumaines et les Slaves du Sud. Rapports littéraires et religieux.* Munich, Südost-Institut, 1959 ; in-8, 14 p.

M. Turdeanu, grand spécialiste des rapports slavo-roumains à partir du XIVe siècle, expose ici succinctement comment après leur activité littéraire slave, fortement influencée par le clergé bulgare et serbe, les Roumains

de leur côté et également par solidarité orthodoxe, ont déployé une intense activité d'assistance aux Slaves des Balkans depuis la chute de leurs États et de Byzance jusqu'à l'apparition de la Russie sur l'échiquier de l'Europe du Sud-Est.

HENRY PEYRET, *L'U. R. S. S.* (Coll. Le Monde a changé, 1). Paris, P. U. F., 1961 ; in-8, 240 p., ill.

L'A. résume en ces quelques pages l'histoire, la croissance et la situation actuelle sociale et économique de la Russie soviétique. Avec une remarquable clairvoyance se référant à l'essentiel des institutions et des événements, il montre en quoi et comment derrière le rideau de fer « le monde a changé ».

NIKOLAUS LIESEL, *Die Liturgien der Ostkirche*. Fribourg-en-Br., Herder, 1960 ; in-8, 284 p., ill.

L'A. qui a été curé d'une paroisse catholique à Tyraspol sur la Volga, décrit les prières et les gestes observés par les prêtres unis au cours de la liturgie dans douze rites orientaux différents. Cette description minutieuse sera utile à ceux qui s'intéresseront aux études et aux discussions sur les rites en prévision du prochain Concile œcuménique. La version française (Rome, 1958) a été recensée dans *Irénikon*, 1959, p. 389.

NICOLAS LIESEL, *Les Liturgies catholiques orientales par l'image*. Liturgie eucharistique. Paris, Letouzey et Ané, 1959 ; in-8, 156 p., ill., 18 NF.

Traduction française de l'ouvrage allemand paru en 1956 et longuement présenté dans *Irénikon*, 1958, p. 260.

CHARLES L. WARR, *The Glimmering Landscape*. Londres, Hodder and Stoughton, 1960 ; in-8, 320 p., 25/-

L'A., pasteur à Édimbourg du temple le plus célèbre de l'Église (presbytérienne) d'Écosse depuis 1926, a groupé dans ce volume ses souvenirs du passé. On y trouve de nombreux petits portraits de personnages marquants dans l'histoire de l'Écosse : rois et reines, magistrats, hommes de droit et d'Église, professeurs d'université. Intimement mêlé à toutes les grandes cérémonies de la capitale, M. W. évoque devant nous des journées chargées d'uniformes chatoyants, de tapis rouges et de sonneries de clairons. La dernière section est intitulée *Vers la réunion* (18 p.) ; on n'y apprend pas grand-chose.

SERGE BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*. Paris, Éd. Enotikon, 1958 ; in-12, VIII-274 p., 8 NF.

Réimpression de l'édition de 1932. Ce petit livre reste encore une des meilleures introductions à l'Orthodoxie (surtout russe), à sa conception de l'Église, à la signification de son culte, à sa spiritualité et son éthique. Le lecteur catholique romain aurait certainement quelques remarques à faire, notamment au sujet de l'infaillibilité du pape de Rome dont l'A n'a pas bien saisi la teneur.

Unermesslicher, wir preisen Dich. Zurich, Thomas-Verlag, Paderborn, Schöningh, 3e éd. 1960 ; in-16, 31 p., DM 1.

Petit livre de prières s'inspirant (de très loin) de quelques textes de la Liturgie de saint Jean Chrysostome et du Métaphraste, écrit dans un langage poétique où s'expriment les préoccupations et les besoins du temps moderne. La phrase suivante devrait être mise au point : « Die Liebe Gottes wurde Brot und Wein » (!).

WALTER LÜTHI, *L'Ecclésiaste a vécu la vie.* Un commentaire pour la communauté chrétienne. Traduction de Daniel Hatt. Genève, Labor et Fides, s. d. ; in-8, 130 p.

— *Les Actes des Apôtres.* Traduction d'Émile Marion. Genève, Labor et Fides, s. d. ; in-8, 291 p.

Ces deux livres s'inscrivent dans une série de commentaires bibliques destinés au peuple chrétien, comme l'indique le sous-titre du premier volume. Il ne faut donc pas y chercher une exégèse scientifique, faisant état des récents travaux, mais une introduction simple et directe, savoureuse parfois au texte biblique, lequel est donné avant le commentaire par péricopes. La Bible de Jérusalem a été utilisée pour l'établissement du texte français de l'Ecclésiaste. Les deux volumes sont issus des prédications de l'A.

KARL BARTH, *Petit commentaire de l'Épître aux Romains.* Traduction de Mme H. Parlier-Joseph. Genève, Labor et Fides, s. d. ; in-8, 170 p.

— *Commentaire de l'Épître aux Philippiens.* Traduction d'André Goy. Genève, Labor et Fides, s. d, ; in-8, 126 p.

Parus dans la même collection que les deux précédents, ces livres se recommandent comme accessibles au peuple chrétien. Le premier a vu le jour sous la forme d'un cours à l'Université populaire de Bâle pendant l'hiver 1940-41. Dans la préface, datée de 1956, l'A. s'excuse de ne pas avoir le temps de donner la traduction de *Rom.* telle qu'il la comprend actuellement. Le volume ne contient donc pas le texte biblique. Une note du traducteur renvoie aux « meilleures traductions françaises », parmi lesquelles figure la Bible de Jérusalem. A propos du second signalons que l'A. ne marque guère la différence de signification entre *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* et *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, que le problème de l'unité littéraire est résolument écarté, que l'interprétation trinitaire de 2,1 n'est pas mentionnée.

HÉBERT ROUX, *L'Évangile du Royaume.* Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu. 2e édition entièrement remaniée. Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-8, 295 p.

— *Les Épîtres pastorales.* Commentaire de I et II Timothée et Tite. Genève, Labor et Fides, 1959 ; in-8, 195 p.

Le premier de ces volumes reprend le commentaire de 1924, en le remaniant. Dans son Introduction, l'A. souligne que le plan discerné par lui dans le premier évangile est analogue à celui proposé par le fascicule de la Bible de Jérusalem. Remarquons pourtant que les grands discours ne jouent pas le même rôle dans les deux cas, puisque pour l'A. ils introduisent des sections, et que d'autre part, la confession de Césarée intervient dans la structure de l'Évangile. L'analogie est donc lointaine. Par ailleurs, l'A.

semble tenir que *Mt* depend de *Mc* pour son plan. Les « incises matthéennes » relatives au divorce ne sont pas mentionnées comme telles. La confession de Césarée est interprétée dans la ligne de Cullmann : le pouvoir donné à Pierre ne doit pas passer à ses successeurs romains.

Le second volume se recommande de « l'ouvrage remarquable » du Père Spicq. Il souligne fortement la nature apostolique de l'Église et admet l'existence d'un ministère se transmettant d'une manière plus ou moins institutionnelle. L'interprétation pénitentielle de *I Tim* 5, 22 n'est pas citée.

E. S. TURNER, *The Court of St James's*. Londres, Michael Joseph, 1959 ; in-8, 382 p., 27 ill., 21 /-

Ceci relève certes de la petite histoire, mais comme ici elle porte sur près de mille ans de la vie de la Cour d'Angleterre, on trouvera quelque plaisir et même quelque intérêt à l'ouvrage de M. Turner qui semble s'être spécialisé dans le genre badin.

Imprimatur :
F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 15 Iunii 1961.

Cum permissu superiorum.